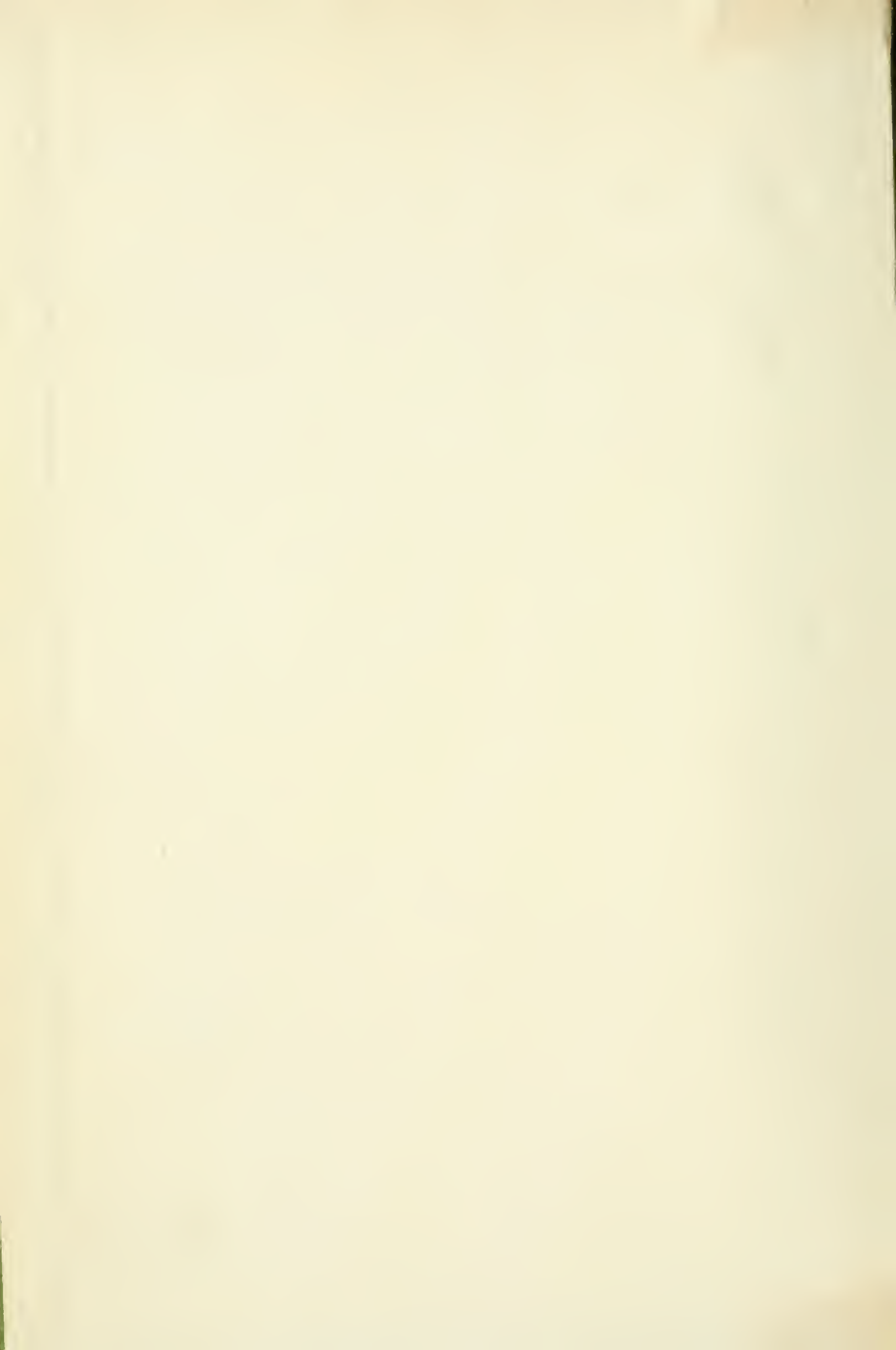
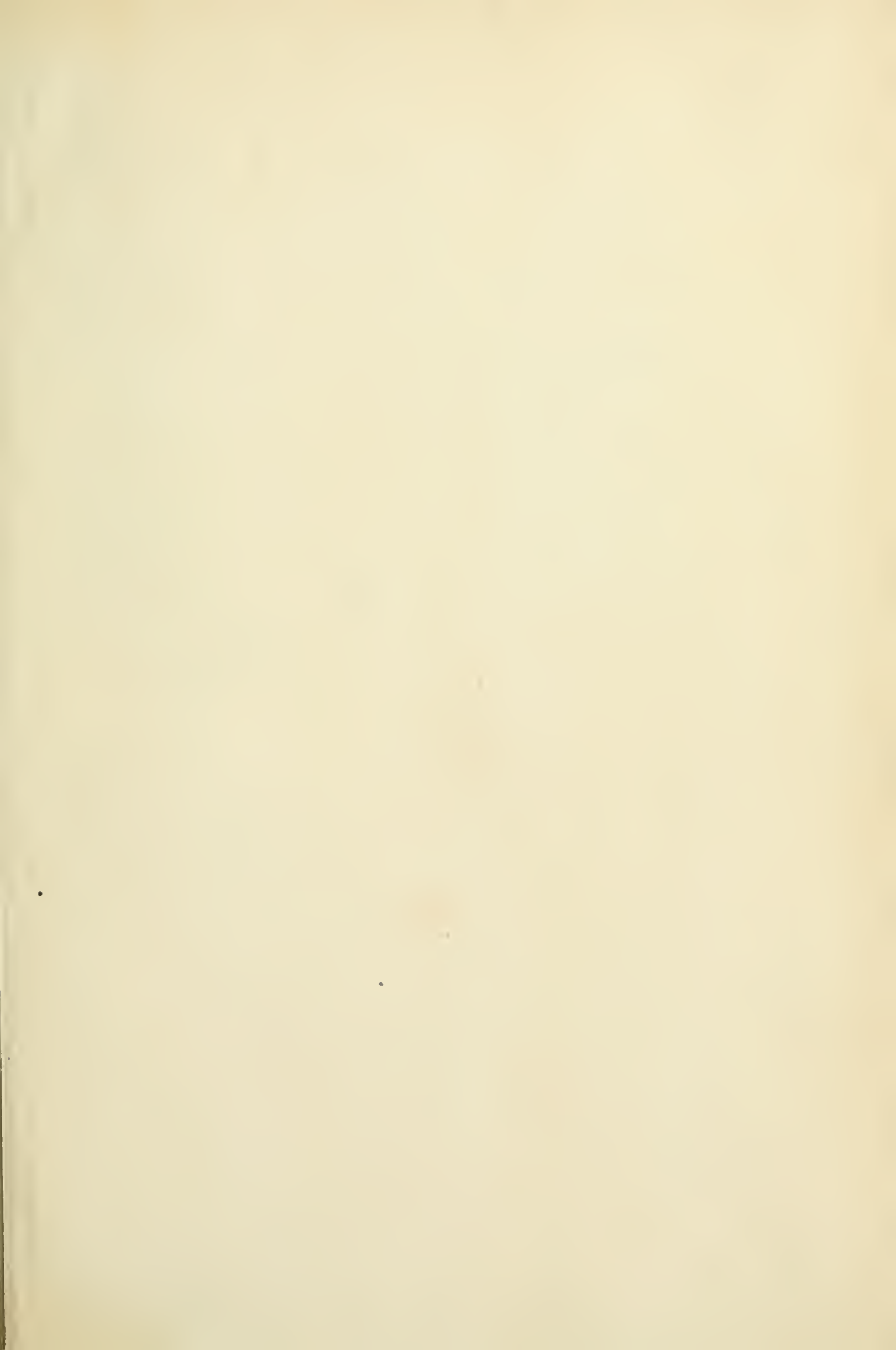

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY













Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1898.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XI.
Neue Folge.
IV. Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1898.

Inhalt.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Ernst Reimer, der Verleger und Mitbegründer unseres Archivs, ist am 19. October nach langjähriger Krankheit in Jena gestorben.

Mit ihm verliert unsere Zeitschrift einen warmen, verständnisvollen Freund und Gönner, der solange es ihm vergönnt war an der Spitze der Firma Georg Reimer zu stehen, mit Hingebung und zeitweilig mit grossen Opfern an der immer vollkommeneren Ausgestaltung unseres Unternehmens gearbeitet hat.

Seine liebenswürdige Persönlichkeit und ideale Natur liess den Geschäftsmann in ihm vollkommen zurücktreten. So entwickelten sich zwischen ihm und den Autoren seines Verlages freundschaftliche, auf gegenseitigem Vertrauen beruhende Verhältnisse; und auch solche, die ihm ferner standen, hielten es für eine Ehre und Freude unter seiner Fahne der Wissenschaft zu dienen.

Ernst Reimer ist erst in vorgerücktem Alter und nicht aus freier Wahl, aus anderem Berufe heraus, seinem Vater Georg zur Seite getreten. Aber er wandelte dann sicher und treu in den Bahnen, die der ehrenfeste Gründer der Firma Georg Andreas ihnen voran-

geschritten war. Mit ihm geht einer jener vornehmen Verleger zu Grabe, die in aller Stille und Bescheidenheit wirkend Unermessliches zum Gedeihen unserer Wissenschaft und zur Ehre des deutschen Namens beigetragen haben.

Sein Andenken wird bei uns nicht erlöschen, sein Segen möge uns auch auf unseren ferneren Wegen begleiten!

Ende October 1897.

Die Herausgeber des

„Archivs für Philosophie“.

Für den Verlag

Walter de Gruyter.

Für die Redaction

Ludwig Stein.

Paul Natorp.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XI. Band 1. Heft.

I.

Sprachstatistisches.

Von

E. Zeller.

Alle neueren Versuche, die Zeitfolge der platonischen Werke mit Hülfe statistischer Erhebungen über gewisse sprachliche Eigenthümlichkeiten derselben zu bestimmen, beruhen auf der stillschweigenden oder ausgesprochenen Voraussetzung: wenn ein Theil von den Schriften eines und desselben Verfassers, deren Abfassung sich über einen längeren Zeitraum vertheilt, in gewissen sprachlichen und stilistischen Zügen übereinkommt, welche den übrigen entweder ganz fehlen oder sich doch seltener bei ihnen finden, so lasse sich diess nur daraus erklären, dass die Schriften dieser Gruppe sich untereinander auch zeitlich näher stehen als den übrigen Werken des gleichen Verfassers, dass sie einer anderen „Stilperiode" angehören als diese; wenn es sich daher bei einer Zählung aller der Fälle, in denen bestimmte Wörter und Wendungen oder sonstige sprachliche und stilistische Eigenheiten in den einzelnen Schriften vorkommen, herausstelle, dass gewisse Züge dieser Art gewissen Schriften ausschliesslich oder doch überwiegend angehören, so könne man daraus auf die Gleichzeitigkeit oder die Zeitnähe ihrer Abfassung mit um so grösserer Sicherheit schliessen, je grösser die Zahl und die Bedeutung dieser Uebereinstimmungen sei.

Ich habe nun schon längst auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die sofort auftauchen, wenn man es unternimmt, die Zeitfolge der platonischen Gespräche nach den Gesichtspunkten zu bestimmen, welche sich aus der obigen Voraussetzung ergeben. Ich habe gezeigt, dass es bis jetzt keinem von den zahlreichen Versuchen dieser Art gelungen ist, für seine Combinationen in einer nicht auf einzelne Wahrnehmungen beschränkten, sondern das Ganze des platonischen Sprachgebrauchs umfassenden Sprachstatistik die ausreichende Grundlage zu gewinnen; in der Ableitung der Hypothesen aus den Thatsachen, auf welche man bei dieser ganzen Untersuchung nothgedrungen beschränkt ist, Widersprüche und Inconsequenzen aller Art zu vermeiden; mit den Gegengründen, welche theils aus dem Inhalt der Gespräche, theils aus den in ihnen hervortretenden zeitgeschichtlichen Beziehungen entnommen werden können, sich ohne Gewaltsamkeit und Künstelei abzufinden. Ich will aber hier nicht wiederholen, was ich über diese Punkte anderswo[1]) schon gesagt habe. Dagegen möchte ich auch jetzt wieder darauf dringen, dass die allgemeine Voraussetzung, welche unsere platonischen Sprachstatistiker für ein selbstverständliches Axiom zu halten scheinen, einer sorgfältigeren Prüfung unterzogen werde, als sie ihr bis jetzt zutheilgeworden ist; und ich möchte dieses Verlangen durch ein, wie ich glaube, belehrendes Beispiel aus der neueren Litteratur unterstützen.

Wenn mehrere Schriften desselben Verfassers in gewissen sprachlichen oder stilistischen Eigenthümlichkeiten übereinstimmen, so glaubt man daraus auf die Nähe ihrer Abfassungszeit schliessen zu dürfen. Aber worauf gründet sich dieser Glaube? Die Erscheinung, um deren Erklärung es sich handelt, kann ja diesen Grund haben. Aber sie kann auch (wie ich schon Ph. d. Gr. IIa, 512 f. gezeigt habe) durch mancherlei andere Ursachen hervorgerufen worden sein. Woran sollen wir nun im gegebenen Fall erkennen, wie es sich in dieser Beziehung verhält? Allgemeine apriorische Erwägungen werden uns schwerlich eine befriedigende Antwort auf diese Frage an die Hand geben. Eine solche wird

[1]) Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1887 Nr. 13 S. 218. Phil. d. Gr. IIa, 512 ff. Arch. II, 672 f. 677 ff. X, 592 ff.

sich vielmehr nur durch eine umfassende Induktion, nur dadurch finden lassen, dass Werke der gleichen Verfasser, deren Abfassungszeit uns bekannt ist, in genügender Anzahl darauf untersucht werden, ob und in wie weit und unter welchen Bedingungen ihre sprachliche und stilistische Verschiedenheit oder Verwandtschaft mit dem grösseren oder kleineren Abstand ihrer Abfassungszeiten Hand in Hand geht. Ich habe eine solche Untersuchung schon vor Jahren a. d. a. O. verlangt und sie als die unerlässliche Vorbedingung bezeichnet, vor deren Erfüllung die sprachstatistischen Ergebnisse nicht zu wissenschaftlich gesicherten Rückschlüssen auf die Abfassungszeit der betreffenden Schriften verwendet werden können. Es ist mir aber bis jetzt nicht bekannt geworden, dass sie von irgend einer Seite in Angriff genommen worden wäre; und sie würde allerdings auch, um mit der erforderlichen Genauigkeit und Vollständigkeit geführt zu werden, einen bedeutenden Aufwand von Zeit und entsagungsvoller Arbeit verlangen, und liesse sich schon aus diesem Grunde wohl nur von einer jüngeren Kraft erwarten. Wie nöthig sie aber wäre, und wie viel sie dazu beitragen könnte, die Zuversicht, mit der nicht selten aus einer kleinen Anzahl sprachstatistischer Wahrnehmungen die weitgreifendsten Folgerungen abgeleitet werden, auf das richtige Mass zurückzuführen, möchte ich im folgenden an einem Beispiel anschaulich machen, das an sich freilich nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus der von mir beantragten umfassenden Erörterung bildet.

Die Flüssigkeit und Durchsichtigkeit einer Darstellung ist von stilistischer Seite in erster Reihe durch den Periodenbau bedingt. Ist die durchschnittliche Länge der einzelnen Perioden eine zu grosse, sind die längeren zu wenig durch kürzere von einander getrennt, und in sich selbst zu wenig gegliedert, so wird die Darstellung, auch wenn die Gedanken, die sie zum Ausdruck bringt, klar genug wären, dennoch schwerfällig und undurchsichtig. Bewegt sich diese andererseits in lauter kurzen Sätzen, so erhält sie leicht etwas Zerhacktes, es fehlt an der gehörigen Zusammenfassung des Einzelnen, die Hauptgedanken treten stilistisch zu wenig als solche hervor, das Bedingte wird dem Bedingenden, das Nebensächliche dem Wesentlichen sprachlich coordinirt, und der

logische Zusammenhang des Einzelnen dadurch verdunkelt. Aber auch da, wo diese Mängel sich nicht als solche fühlbar machen, wird man sich doch immer leicht davon überzeugen können, wie viel der Satzbau, und insbesondere der Umfang und die Gliederung der Perioden dazu beiträgt, einer Darstellung das stilistische Gepräge zu geben, durch welches nicht blos die Werke verschiedener Verfasser, sondern nicht selten auch Werke der gleichen Verfasser sich von einander unterscheiden.

Seinen äusseren, zahlenmässig fassbaren Ausdruck erhält der Satzbau bei uns, so weit es sich dabei um den Umfang und die Gliederung der Perioden handelt, durch die Interpunktion. Den Schluss der Periode bezeichnen wir mit einem Punkt oder auch, je nachdem, einem Ausrufungs- oder Fragezeichen; die kleineren Ruhepunkte innerhalb derselben mit einem Semikolon oder Doppelpunkt; die kleinsten mit dem Komma, das ich im folgenden nicht weiter in Betracht ziehe. Je länger daher im Durchschnitt seine Perioden sind, um so weniger, je kürzer sie sind, um so mehr Punkte oder andere den Satzschluss bezeichnende Interpunktionen wird ein Schriftsteller brauchen; je mehr es ihm um eine weitere Gliederung der längeren Sätze zu thun ist, um so weniger wird er Doppelpunkt und Semikolon entbehren können. Wenn von drei Schriftstellern der erste durchschnittlich nur 3—5 Punkte auf dem gleichen Raume — sagen wir einer Druckseite mit 36 oder 38 Zeilen — verwendet, auf dem der zweite deren 10—12, und der dritte 18—20 hat, und wenn sich auch im Gebrauch der übrigen Interpunktionen ähnliche Unterschiede zwischen ihnen finden, so ist es sicher, und es lässt sich an Beispielen, die leicht zu haben sind, darthun, dass jeder von ihnen einen anderen Stil schreibt als die beiden andern. Und wenn uns in verschiedenen Schriften eines und desselben Verfassers eine auch nur annähernd so starke Ungleichheit im Gebrauch der Interpunktionen begegnet, so werden wir einräumen müssen, dass sie in ihrem Stil — mag er immerhin im ganzen denselben Grundcharakter haben — doch auch wieder erheblich von einander abweichen.

Kann man aber daraus auch schliessen, dass sie verschiedenen Zeiten, verschiedenen Stilperioden ihres Verfassers angehören?

Um hierüber eine Probe anzustellen, griff ich aus den Schriften und Briefen eines Mannes, der es sowohl beim Schreiben als beim Corrigiren mit der Interpunktion sehr genau nahm, denen von D. F. Strauss, 14 Stücke von gleichem Umfang[2]) heraus, die sich über einen Zeitraum von 40 Jahren vertheilen, und zählte, wie oft jede Interpunktion in jedem von ihnen vorkommt. Ich stelle das Ergebniss in der nachstehenden Tabelle zusammen, in der ich aber die Entstehungszeit und die Fundorte der einzelnen Stücke vorerst verschweige, sie nur mit römischen Zahlen bezeichne, und sie nach der Häufigkeit der Punkte in aufsteigender Reihe auf einander folgen lasse. Es finden sich

in Nr.	Punkte	Semikolon	Doppelpunkte	Fragezeichen	Ausrufungszeichen	Gedankenstriche	Parenthesen[3])
I.	41	17	12	3	0	1	0
II.	46	13	8	7	0	0	1
III.	54	17	21	3	0	2	2
IV.	57	27	6	2	1	1	0
V.	62	16	15	16	1	11	7
VI.	71	25	8	8	3	0	5
VII.	85	35	14	11	0	0	3
VIII.	88	28	9	2	4	2	3
IX.	98	32	6	0	0	0	2
X.	101	27	12	5	2	5	5
XI.	102	21	24	16	8	24	4
XII.	109	30	9	0	2	0	7
XIII.	114	13	11	2	2	2	1
XIV.	115	21	5	5	4	5	7

Denken wir uns nun — allerdings per impossibile — die vorstehenden Daten lägen einem unserer Sprachstatistiker vor, aber die Abfassungszeit der Straussischen Schriften wäre ihm ebenso unbekannt, als die in ihnen selbst liegenden Beweise derselben, und er versuchte sie nun aus dem angeführten sprachstatistischen

[2]) 8 Seiten Text im Druck von Strauss' Ges. Schriften, mit dem der der Briefe an Umfang fast ganz übereinkommt.

[3]) ( ) und — ... —, aber mit Weglassung solcher, die blosse Citate enthalten, wie: „(Matth. 5,20)“ u. ähnl.

Befund nach der gleichen Methode zu bestimmen, nach der man die Reihenfolge der platonischen Schriften aus dem Vorkommen oder Fehlen, dem häufigeren oder selteneren Vorkommen gewisser Partikeln, Adverbien, Antwortsformeln u. s. w. zu bestimmen unternommen hat: wie würde sein Urtheil wohl ausfallen?

„Es ist — würde er uns vielleicht sagen — eine sehr merkwürdige Erscheinung, mit der wir es hier zu thun haben. Ein Schriftsteller, an dem man seit seinem ersten Auftreten die Klarheit und Durchsichtigkeit seiner Darstellung gerühmt hat, zeigt doch bei einem Punkte, auf den für dieselbe so viel ankommt, hinsichtlich des Periodenbaus, so starke Differenzen, dass die Zahl der Perioden, die sich auf dem gleichen Raum finden, sich zwischen 41 und 115, der durchschnittliche Umfang einer Periode zwischen 7.4 und 2,6 Zeilen bewegt; und diess ist um so auffallender, da dem grösseren Umfang der Perioden nicht etwa eine reichlichere innere Gliederung derselben zur Seite geht, da vielmehr die Interpunktionen, welche diese Gliederung anzeigen (Semikolon und Doppelpunkt), in den kleineren Perioden ebenso zahlreich oder zahlreicher auftreten, als in den grösseren; vgl. Nr. VII—XII mit I—VI. Eine solche Erscheinung kann nicht für zufällig gehalten werden, und welchen anderen Grund könnte sie haben, als den, dass sich im Stil des Schriftstellers im Laufe der Jahre eine Veränderung vollzog, die sowohl bei den Hauptperioden als bei ihren kleineren Gliedern zu einer immer grösseren Beschränkung ihres Umfangs führte? Und wirklich bietet uns ja die obige Tabelle das Bild einer solchen stetig fortschreitenden Veränderung und lässt uns bei unserem Schriftsteller drei Stilperioden unterscheiden, an welche sich die von uns in Betracht gezogenen Schriften in der Ordnung vertheilen, in der sie oben aufgeführt sind: diejenige, der Nr. I—V, die, der Nr. VI—VIII, und die, der die übrigen Stücke angehören.“

So ungefähr würde, unter den obigen Voraussetzungen, das Verdikt unseres Sprachstatistikers lauten, zu dessen Begründung er noch manches anführen könnte, wenn er wollte, und auch wir würden ihm vielleicht beistimmen, wenn wir über die Abfassungszeit der Straussischen Schriften nicht unterrichtet wären und wenn

wir zur sprachstatistischen Chronologie dasselbe Zutrauen hätten, welches ihre Freunde bei ihrer Anwendung auf die platonischen Dialoge an den Tag legen. In der Wirklichkeit folgen sich die 14 Nummern unserer Tabelle ihrer Abfassungszeit nach in der nachstehenden Ordnung:

1. Nr. XI. Ausgew. Briefe, S. 3—12. 1831.
2. „ III. Erstes Leben Jesu, 1. Ausg. I, 156—169. 1835.
3. „ I. Ebendaselbst 487—498. 1835.
4. „ X. Briefe, S. 63—71. 1838.
5. „ V. Glaubenslehre I, 235—245. 1840.
6. „ XIV. Briefe, S. 225—234. 1848.
7. „ XIII. Briefe, S. 347—355. 1856.
8. „ XII. Kleine Schriften. Ges. Schr. I, 83—91. 1858.
9. „ II. Zweites L. Jesu. Ges. Schr. III, 100—108. 1864.
10. „ IV. Ebendaselbst. Ges. Schr. IV, 171—179. 1864.
11. „ VIII. Briefe, S. 479—487. 1865. 1866.
12. „ VII. Voltaire. Ges. Schr. XI, 176—184. 1870.
13. „ VI. Zweites Schreiben an Renan. Ges. Schr. I, 323—331. 1870.
14. „ IX. Der alte und der neue Glaube. Ges. Schr. VI, 163—170. 1872.

Aus einer Vergleichung dieser Uebersicht mit der früheren geht nun unbestreitbar hervor, dass in unserem Fall zwischen der Abfassungszeit der Schriften und den stilistischen Verschiedenheiten, die wir unter ihnen bemerkt haben, entweder gar kein oder nur ein ganz unsicherer und loser Zusammenhang besteht, der für ihren Gesammtcharakter kaum in Betracht kommt: dass daher die Voraussetzung: ihre stilistischen Eigenthümlichkeiten seien durch ihre Abfassungszeit bedingt, und diese könne aus jenen erschlossen werden, in diesem Falle durchaus irreführend wäre. Könnte es sich aber nicht auch in anderen Fällen, und so namentlich auch bei den platonischen Schriften, ähnlich verhalten? Könnte nicht auch bei ihnen der Schein einer stetig forschreitenden Veränderung im Stil und Sprachgebrauch ihres Verfassers vielfach nur dadurch entstehen, dass man unbewusst dieselbe petitio principii begeht, die wir unsern Sprachstatistiker begehen liessen? Man untersucht,

wie oft gewisse sprachliche Erscheinungen in jeder Schrift vorkommen, bildet aus den so gewonnenen Zahlen eine aufsteigende oder absteigende Reihe, in der man in jeder Schrift die ihrer Zahl entsprechende Stelle anweist, setzt stillschweigend voraus, dass ihre Zeitfolge ihrer Aufeinanderfolge in dieser Reihe entspreche, und beweist nun die Richtigkeit derselben Voraussetzung damit, dass sie allein uns die „von uns nachgewiesene Thatsache" einer stetig fortschreitenden Veränderung im Stil oder im Sprachgebrauch des Schriftstellers erkläre. Man bemerkt nicht, dass von einer solchen stetig fortschreitenden Veränderung nur gesprochen werden könnte, wenn die chronologische Abfolge der Schriften schon bekannt wäre, und sich mit derjenigen deckte, die sich aus dem Zahlenverhältniss der statistischen Werthe ergibt. So lange jene uns unbekannt ist, ist das Thatsächliche, was uns vorliegt, nur diess, dass die einzelnen Schriften in ihrer Sprache oder ihrem Stil in dieser bestimmten Weise von einander abweichen. Um jedoch daraus auf ihre Zeitfolge schliessen zu können, müsste jene Abweichung von der Art sein, dass sie sich nur aus einem bestimmten chronologischen Verhältniss dieser Schriften erklären liesse. Aber wie schwer ist es im gegebenen Fall, diess zu behaupten, und wie viele andere Momente können hier einen Einfluss ausüben, welcher den der Abfassungszeit weit überwiegt!

Gerade die Straussischen Schriften geben hiefür einen Beleg. Aus einer Vergleichung unserer beiden Tabellen geht nämlich hervor, dass die stilistischen Unterschiede, welche im Gebrauch der Interpunktionen zum Ausdruck kommen, sich an verschiedene Klassen von Schriften vertheilen, dagegen innerhalb einer jeden von diesen Klassen von der Abfassungszeit der Schriften unabhängig sind. Die längsten und im Verhältniss zu ihrem Umfang am wenigsten in kleinere Theile zerlegten Perioden haben die streng wissenschaftlichen Werke, die beiden Leben Jesu und die Glaubenslehre. Aber zwischen dem ersten L. J. (Nr. I und III) und dem zweiten (Nr. II und IV) ist der Unterschied nur ein geringer, wiewohl sie 28 Jahre auseinander liegen, und das spätere von diesen Werken nicht, wie das frühere, blos für Fachgelehrte, sondern für alle Gebildeten bestimmt ist; und die Glaubenslehre

(Nr. V). 4 Jahre jünger als das erste L. J. und 24 Jahre älter als das zweite, hat, so weit diess unsere Zählung erkennen lässt, kleinere und im Innern gegliedertere Perioden als sie beide. — Merklich leichter und durchsichtiger ist der Stil der kleineren Schriften, von denen Strauss selbst (Liter. Denkw., Ges. Schr. I, 62) sagt, sie enthalten das Beste, was er rein als Schriftsteller, in Absicht auf Darstellung und Sprache, habe leisten können, und der auf die gleichen Leser, wie diese, berechneten grösseren Werke; wie diess, den Satzbau betreffend, aus den obigen Angaben über Nr. VI. VII. IX. XII hervorgeht. Unter ihnen selbst führt die Abfassungszeit gleichfalls keinen Unterschied herbei: die Aufzeichnung vom Jahre 1858 „Zum Andenken an meine Mutter" (Nr. XII) übertrifft alle andern gleichartigen Schriften dieser Klasse an Zahl der Perioden und ihrer Unterabtheilungen, und auch die früheren biographischen Werke, der Schubart, der Märklin, der Frischlin, der Hutten, und von den theologischen die Streitschriften, bleiben in dieser Beziehung, wie sich unschwer darthun liesse, hinter dem Durchschnitt der Schriften dieser Klasse nicht zurück; während eine der spätesten von ihnen, das zweite Schreiben an Renan (VI) denen der ersten Klasse unter allen oben verglichenen zunächst steht. — Dagegen fällt an Strauss' Briefen (Nr. VIII. X. XI. XIII. XIV) sofort in's Auge, dass sich ihr Stil durchschnittlich in kleineren Sätzen bewegt als in den Schriften, wie sich diess aus seiner grösseren Annäherung an den Gesprächston erklärt; nur Nr. VIII macht in dieser Beziehung im Vergleich mit Nr. IX eine ziemlich unerhebliche Ausnahme; dass die Mehrzahl hinter Nr. XII („Zum Andenken an meine Mutter") zurückbleibt, kommt desshalb weniger in Betracht, weil dieses Stück, wie die Briefe, ursprünglich nicht für den Druck, sondern für Strauss' Tochter geschrieben wurde, und somit im Grunde nur ein an sie gerichteter Brief ist. Unter den von mir verglichenen Briefen haben die spätesten (Nr. VIII) die kleinsten, die frühesten (Nr. IX. X) mittlere, die zwischen ihnen liegenden (XIII. XIV) die höchsten Zahlen; so dass auch bei ihnen zwischen der Zeitfolge und den hier in Frage stehenden stilistischen Eigenthümlichkeiten kein Zusammenhang an den Tag tritt. Ein solcher besteht demnach überhaupt nicht. Der

Hauptgrund der Unterschiede, die uns in Strauss' Schriften hinsichtlich des durchschnittlichen Umfangs und der inneren Gliederung der Perioden begegnen, und sich äusserlich in der Interpunktion ausprägen, liegt in dem Charakter und der Bestimmung der einzelnen Stücke; damit wirken natürlich noch mancherlei untergeordnete, mehr dem Moment angehörige Einflüsse: der Stimmung, der Ideenassociation, des leichter oder schwerer zu behandelnden Inhalts u. s. w. zusammen: nur gerade die Abfassungszeit der Schriften fällt so wenig in's Gewicht, dass Schriften, die in jenen stilistischen Eigenthümlichkeiten einander sehr nahe stehen, ihrer Abfassungszeit nach weit auseinanderliegen und umgekehrt. Jene Modifikationen seines Stils finden sich bei Strauss mit Einem Wort nicht sowohl nach einander als neben einander oder in freier Abwechslung, und wer sie an verschiedene „Stilperioden" vertheilen oder solche aus ihnen erschliessen wollte, der würde vollständig fehlgehen.

Ist es nun undenkbar, dass es sich bei Plato ähnlich verhalte? Briefe von ihm haben wir allerdings nicht, denn diejenigen, welche wir haben, sind nicht von ihm. Seine Schriften waren ohne Zweifel alle für die Oeffentlichkeit bestimmt. Aber in ihrem ganzen schriftstellerischen Charakter gehen sie so weit auseinander, dass wir, auch ganz abgesehen von ihrer Abfassungszeit, vielfache Abweichungen in sprachlichen und stilistischen Einzelheiten ebenso natürlich finden müssen, als die oben erörterten in Strauss' Schriften, oder als — um ein Beispiel aus dem Alterthum anzuführen — die Sprach- und Stil-Verschiedenheiten, welche sich zwischen aristotelischen Schriften finden; und diess nicht blos zwischen den Jugendwerken und den Lehrschriften der späteren Jahre, sondern auch zwischen einzelnen von diesen unter einander, namentlich aber zwischen ihnen und den Politieen, an denen Aristoteles doch, wie der Staat der Athener beweist, noch in der letzten Periode seines Lebens gearbeitet hat[1]). Die Voraussetzung, dass sich diese stilistischen Verschiedenheiten zwischen einzelnen Schriften und ebenso andererseits ihre stilistischen Aehnlichkeiten nur aus ihrem Zeit-

[1]) M. vgl. über diese die treffenden Bemerkungen von Diels Arch. IV, 478 ff.

verhältniss erklären lassen, wäre bei Plato eben so übereilt als sie sich uns bei Strauss und bei Aristoteles gezeigt hat. Es gibt ohne Zweifel, wie in dem Inhalt der platonischen Schriften, so auch in ihrem Stil und ihrer Sprache Züge, welche mit dem Lebensalter ihres Verfassers in Verbindung zu bringen sind. Aber es gibt auch solche, welche nicht blos an seine einzelnen Werke, sondern auch an verschiedene Theile desselben Werkes ebenso ungleich vertheilt sind, ohne dass wir desshalb das Recht hätten, diejenigen, in denen sie häufiger vorkommen, ihrer Entstehungszeit nach einander näher zu rücken als die andern. Es muss daher in jedem gegebenen Fall untersucht werden, ob die Berührungspunkte zwischen zwei Schriften zu jener oder zu dieser Klasse gehören. Nehmen wir z. B. das Verhältniss der Gesetze zum Sophisten und den ihm verwandten Gesprächen. Wenn diese in Sprache und Stil diejenigen Eigenthümlichkeiten zeigten, welche uns in den Gesetzen einigermaassen an den alternden Goethe erinnern, so hätten wir eine genügende Veranlassung sie hier wie dort mit dem Lebensalter des Philosophen in Verbindung zu bringen; aber sie gerade fehlen dem Sophisten u. s. w. vgl. Arch. II, 681 f. Wenn dagegen diese Gespräche eine Anzahl Wörter, die bei Plato sonst nicht oder nur selten vorkommen, mit den Gesetzen gemein haben, so kann diess für ihr Zeitverhältniss nichts beweisen, weil eine so frühe Schrift, wie der Phädrus, deren noch mehr mit den Gesetzen gemein hat, und sie ihrerseits mit der Republik mehr gemein haben als mit den Gesetzen (Arch. X, 592 ff.). Wenn sie sich mit den Gesetzen im Gebrauch einzelner Partikeln, Antwortsformeln u. s. w. berühren, finden sich diese doch theils ebenso häufig oder (wie das vielbesprochene τί μήν: bei dem überdiess der Soph. der Rep. viel näher steht als den Gesetzen) noch häufiger in weit älteren Schriften, sie können also nicht erst Plato's spätestem Sprachgebrauch angehören; theils stehen ihnen zahlreiche andere Fälle gegenüber, welche eine ganz andere Vertheilung der platonischen Schriften an die verschiedenen „Stilperioden" bedingen würden [5]). Wir kommen daher immer wieder auf die Frage zurück,

[5]) Wie diess sowohl von Andern als auch von mir an den S. 2 angegebenen Orten nachgewiesen worden ist.

an welchen Merkmalen sich erkennen lässt, ob die sprachlichen und stilistischen Unterschiede zwischen den Schriften des gleichen Verfassers von der Art sind, dass sie sich nur aus einer Aenderung seines Stils und Sprachgebrauchs erklären lassen, oder von der Art, dass sie auf andere, im Einzelnen vielleicht für uns gar nicht oder nur unvollständig erkennbare Gründe zurückzuführen sind. Für die Beantwortung dieser Frage zuverlässige Richtpunkte zu gewinnen, wäre die Aufgabe einer Untersuchung wie die oben von mir verlangte: und zu einer solchen dadurch anzuregen, dass ihre Nothwendigkeit an einem Beispiel anschaulich gemacht wird, ist der Zweck der vorstehenden Bemerkungen.

II.

Sur la première théogonie orphique.

Par

Paul Tannery à Paris.

Premier article.

1. Je considère comme parfaitement établi[1]) que la Théogonie orphique qui circulait au IV[e] siècle avant notre ère ne renfermait rien de semblable au mythe de Phanès. Il me paraît même certain qu'au III[e] siècle Chrysippe ne connaissait encore, pas plus qu' Eudème et Aristote, aucune divinité orphique antérieure à la Nuit[2]). Mais il me paraît difficile de concéder à Schuster que le poème orphique lu par Platon ait disparu ensuite pour faire place aux compositions postérieures. N'est-il pas plus probable qu'il aura été purement et simplement incorporé dans les Rhapsodies, avec de légers remaniements tout au plus, tandis que de nouveaux chants ajoutés lui constituaient un autre commencement et des épisodes ou des suites jusqu'alors inconnues?

La question ne peut certainement point être tranchée d'une façon décisive. Si crédules qu'aient été les néoplatoniciens, la fraude qui les a trompés n'était pas absolument grossière; si le

---

[1]) Voir Ed. Zeller, Phil. d. Gr. I 5 p. 88 et suiv.

[2]) Philodemus de pietate (Doxogr. gr. 547—548): τά τε εἰς Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον ἀναφερόμενα . . . ὡς καὶ Κλεάνθης, πειρᾶται (Χρύσιππος) συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν. — κἀν τῷ πρώτῳ (Περὶ φύσεως) τὴν Νύκτα Θεάν φησιν εἶναι πρωτίστην.

faussaire[3]) s'est donné la peine de refondre entièrement le poème primitif, il était en tous cas assez habile pour conserver les vers cités par Platon (Cratyl. 402 B; fr. 32 Abel: cf. fr. 38), peut-être même pour en forger d'après des allusions seulement possibles (Legg. IV. 715 D: fr. 33: cf. fr. 46, 123, 125). Il ne devait donc y avoir aucune contradiction irréductible entre la Théogonie des Rhapsodies et les témoignages de Platon. On ne peut dès lors se prononcer que sur de simples probabilités.

Mais quelque rare qu'ait été le poème lu par Platon, par Eudème et par Chrysippe, ce poème existait sans aucun doute dans les grandes bibliothèques, et il n'est guère contestable que le mythe de Phanès ait été mis en vers avant l'incendie des collections d'Alexandrie et même avant le sac d'Athènes par l'armée de Sylla. Le faussaire aurait donc commis une insigne maladresse en mettant en circulation un ouvrage complètement remanié, en donnant, par exemple, pour la descendance des Ouranides, une généalogie s'écartant absolument de celle adoptée dans le poème original. C'est là ce que je me refuse à croire.

2. C'est pourtant ce que Schuster a soutenu en s'appuyant sur le passage de Platon Tim. 40 D, d'après lequel le Ciel et la Terre engendrent Okéanos et Téthys, ceux-ci Phorkys, Kronos, Rhéa etc. On sait en effet que dans les Rhapsodies, comme chez Hésiode et tous les autres mythographes, Okéanos est frère et non père de Kronos et de tous les autres Titans[4]).

On a déjà remarqué que Platon ne nomme point Orphée comme garant de cette généalogie, qu'il peut faire allusion à un autre ἔκγονος Θεῶν, à Musée. On attribuait en effet aussi une Théogonie à cet ancien poète (la plus ancienne de toutes, prétend Laertius, Pr. 3). Faut-il l'écarter (avec Zeller et Kern), parce que, suivant Pausanias (I, 14.3), Musée aurait fait naître Triptolème d'Okéanos et de la Terre, ce qui semble indiquer une combinaison toute autre? Mais Pausanias ne parle point de la Théogonie de Musée; il s'agit d'un hymne dont l'attribution lui paraît d'ailleurs

[3]) Bien entendu, en m'exprimant ainsi, je ne suppose point que ce faussaire ait été unique.

[4]) Proclus in Plat. Tim. V 295 D; Orphica fr. 95 Abel.

incertaine (ἔπη δὲ ᾄδεται Μουσαίου μέν, εἰ δὴ Μουσαίου καὶ ταῦτα). Supposons d'ailleurs que Musée ait fait jouer à Okéanos le rôle que remplissait Ouranos dans la Théogonie hésiodique, hypothèse à laquelle amène naturellement le passage du Timée, la filiation de Triptolème est toute naturelle, car c'est un géant (γηγενής, fr. 215 Abel) et, à ce titre il a été dit fils de la Terre et du Ciel (par le sang de celui-ci), par exemple par Phérécyde dans Apollodore: car la substitution d'Okéanos au Ciel n'entraînait point celle de Téthys à la Terre comme mère des géants.

Je ne vois point qu'on puisse tirer un argument des vers nommément attribués à Orphée dans le Cratyle:

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν,

pour décider que, dans le Timée, c'est bien aussi Orphée qui est visé. Tout d'abord, dans le Cratyle, Platon s'amuse évidemment à invoquer pour sa thèse des citations hardiment choisies, mais qui, au fond, ne sont nullement sérieuses. C'est d'abord le vers bien connu de l'Iliade (XIV, 302), comme si Homère[5]) avait voulu dire qu'Okéanos et Téthys sont père et mère de tous les dieux, comme s'il n'avait pas reconnu les Titans pour fils d'Ouranos (Il., V, 898). Platon fait appel à Hésiode (οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος), ce qui est le comble de l'ironie. Enfin il détourne de même les deux vers d'Orphée de leur sens naturel, à savoir que, les Titans épousant les Titanides, les mariages commencent par celui d'Okéanos et de Téthys[6]).

3. Je ne vois pas davantage dans le vers orphique cité Phileb. 66 C (fr. 34 Abel):

Ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς,

---

[5]) Dès longtemps, Hippon ou quelqu'autre sophiste avait dû citer de même à l'appui de l'opinion de Thalès, le vers Il. XIV, 286:

Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται,

qui n'a pas davantage une signification cosmogonique, quoi qu'en aient dit Aristote et Eudème: la portée est purement physique; l'eau douce est la source de toute fécondité.

[6]) Clemens Rom. Recogn. X,18 (Orphica fr. 38 Abel): Ex his omnibus qui primum fuerat e Coelo natus primam Terrae filiam accipit uxorem, secundus secundam, etc.

la confirmation de la généalogie indiquée dans le Timée. Sans s'arrêter aux scrupules que l'emploi de l'impératif pluriel a provoqués chez Lobeck, et même en considérant ce vers comme la fin d'un chant où étaient célébrées cinq γενεαί, on n'est nullement forcé de regarder ces générations comme étant celles de dieux. Le pseudo-Orphée (fr. 244 Abel) avait refait l'histoire des âges d'Hésiode; or celui-ci en compte cinq, quoiqu'on oublie d'énumérer celui des héros avec ceux d'or, d'argent, d'airain et de fer[7]).

Mais admettons que le vers en question clôturait effectivement la théogonie orphique primitive; il n'en est pas moins aisé de retrouver les cinq γενεαί divines, sans intercaler Okéanos entre Ouranos et Kronos. Dans un prochain article, je montrerai en effet que cette Théogonie devait comprendre le mythe de Zagreus; nous pouvons dès lors compter, même en excluant la Nuit primitive: 1 Ouranos. 2 Kronos. 3 Zeus. 4. Perséphone. 5 Dionysos-Zagreus. Il n'est donc point besoin de descendre plus bas.

5. Ainsi les raisons alléguées pour attribuer à Orphée la généalogie que donne le Timée sont insuffisantes.

Cependant je serais personnellement porté à croire que même la théogonie de Musée ne s'est point en réalité écartée de la tradition consacrée au point de faire d'Okéanos et de Téthys le couple générateur des Titans; je doute d'autant plus à cet égard que, s'il en avait été ainsi, Platon aurait dû invoquer de préférence Musée dans le passage du Cratyle cité plus haut.

La généalogie exposée dans le Timée apparaît en fait comme une simplification des conceptions hésiodiques; il en est de même de la théogonie orphique, d'après Eudème; suppression des divinités cosmogoniques inutiles, comme le Khaos et sa filiation, comme Pontos, puisque Phorkys devient un Titan; voilà le trait caractéristique et commun de part et d'autre.

Si dans le Timée, au lieu de τούτων δὲ Φόρκυς, nous lisions τῶν αὐτῶν δὲ Φόρκυς, nous aurions absolument la filiation des Rhapsodies à partir du couple Ciel-Terre. Sommes-nous assez sûrs

[7]) Si Hésiode se place à l'âge de fer et a fait précéder le dernier par l'âge des demi-dieux, le pseudo-Orphée a naturellement dû intervertir cet ordre, donner celui qui est devenu classique.

du texte de Platon pour appuyer une argumentation décisive sur un de ces mots qui paléographiquement sont le moins assurés?

Enfin même une erreur de Platon est possible. Il ne croit guère ni à Orphée ni à Musée; il a pu regarder un de leurs poèmes à la légère, et par exemple, se laisser induire en erreur par une répétition ambigue ἡ δέ, comme il y en a dans Hésiode.

Les mythographes de profession ne se sont-ils pas trompés de la sorte sur le vers Hésiod. Th. 295?

Ekhidna n'est en effet nullement pour Hésiode, comme on le répète couramment, la fille de Khrysaor et de Kallirhoé. Ἡ δέ, dans le vers en question, désigne indubitablement Kéto qui reviendra encore plus loin, au vers 233. Ekhidna est au même degré que les Gréces, les Gorgones et la dragon des Hespérides; c'est la progéniture immédiate de Phorkys et de Kéto[8]).

La descendance d'Ekhidna est de même embrouillée, chez Hésiode, par une confusion (v. 319 et 326) qu'Apollodore n'a pu démêler[9]). Ces exemples montrent assez que Platon serait parfaitement excusable d'avoir commis une erreur analogue.

En résumé, je le répète, la question que j'ai soulevée ne peut se trancher; il faut se borner à peser les probabilités de part et d'autre. Mais, tout compte fait, j'estime que la balance penche pour l'hypothèse que la Théogonie orphique primitive ait été, à partir du IIIe siècle avant notre ère, non pas refondue et transformée, mais seulement compliquée par des additions successives.

---

[8]) Apollodore la fait encore remonter plus haut; d'après lui, elle serait née (comme son époux Typhon) du Tartare et de la Terre; le pseudo-Orphée du mythe de Phanès semble même la faire sortir du sein de la Nuit (fr. 41 Abel).

[9]) J'admets que d'après Hésiode, la filiation est la suivante. Typhon et Ekhidna procréent: 1 Orthros, le chien de Géryon; 2 Cerbère; 3 l'Hydre; 4 la Chimère. D'Orthros et de la Chimère naissent le Sphinx et le Lion de Némée. Apollodore paraît bien, pour cette filiation, avoir suivi Hésiode, mais avec inattention; il fait naitre les deux derniers monstres, comme les précédents, du couple primitif.

III.

Bemerkungen zum Sophistes.

Von

Constantin Ritter in Ellwangen.

Fortsetzung (s. Bd. X, S. 478—503).

Ich gehe weiter zu den Ausführungen Kapitel XXXIII—XXXVI, in welchen sich der Verfasser mit den Materialisten und den φίλοι τῶν εἰδῶν über die Natur des ὄν auseinandersetzt. Beide will er zur vorläufigen Anerkennung der Definition bewegen, Wirklichkeit sei identisch mit Kraft (247 e τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις und 248 c ἱκανὸν ἔθεμεν ὅρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῳ παρῇ ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις). Der Hinweis auf psychische Wirklichkeiten ist es, womit er den beiden Gegnern zusetzt, um sie zum Aufgeben ihrer eigenen Definitionen zu bewegen. Einerseits, meint er, werden jene zugeben müssen, dass die Eigenschaften und Vermögen der Seele, möchten sie auch immer an einem körperlich aufgefassten Wesen, einem Seelenstoffe, haften, selbst nicht körperhaft sind; andererseits könne die Beziehung, welche zwischen begrifflichen Wesenheiten und dem sie erkennenden Denken besteht, nichts anderes als eine Einwirkung von der einen Seite auf die andere[1]) und also eine

---

[1]) 248 d ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφότερον: die Entscheidung über diese 3 Möglichkeiten bleibt offen. Nur beispielsweise wird in einem der folgenden Sätze das γιγνώσκειν eben dem ποιεῖν gleichgesetzt. Daran möchte ich Apelt erinnern, welcher, indem er sich gegen Zellers Kritik verwahren will, fragt (Fleckeisens Jb. 1895 S. 262) was denn etwa „das plus an Bewegung sein

Kraftäusserung sein (durch welche allein eben die Wirklichkeit jener vorgestellten Dinge sich erweisen kann). Es wird angedeutet, dass die vorgeschlagene Definition wohl nicht ausnahmslos Zustimmung finden werde. 247 c heisst es, dass die σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες unter den Materialisten keinerlei Einräumung machen werden, und 248 e, dass die Idealisten, ängstlich besorgt vor den Consequenzen, Bedenken tragen, jene geistige Beziehung, die im Erkennen stattfindet, als ποιεῖν oder πάσχειν anzuerkennen. Mit den hartgesottenen Materialisten nun erfolgt keine weitere Auseinandersetzung darüber; dagegen die Idealisten, welche noch nicht gewonnen sind, werden weiter gedrängt durch die Frage 248 e: Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; und daran schliessen sich die weiteren Sätze Θ. Δεινὸν μέντ' ἂν . . λόγον συγχωροῖμεν. Ξ. Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; Θ. Καὶ πῶς; Ξ. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν ἔχειν αὐτά; Θ. Καὶ τίν' ἂν ἕτερον ἔχοι τρόπον; Ξ. Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχήν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι; Θ. Πάντα ἔμοιγε ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται. Ξ. Καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα. Der Sinn dieser Ausführungen ist viel umstritten. Ich versuche, durch folgende Betrachtungen zu seiner Aufklärung beizutragen: Ganz unvermittelt und überraschend wird der Gedanke der Beseeltheit und Vernünftigkeit des Seienden ausgesprochen. Unmittelbar vorher und nachher handelt es sich um nichts anderes als um seine Bewegtheit als Bedingung der Erkennbarkeit. Man kann einen Augenblick zweifeln, ob ein Beweis jenes unvermittelt auftauchenden Gedankens versucht sei mit den Worten, die sich an seine Aussprache anschliessen. Die Ordnung der Folgerungen aber, welche damit beginnen, festzustellen, dass dem Seienden νοῦς zukomme (was nicht, wie 249 c und mehrfach sonst in plato-

sollte, das den Ideen noch zugeschrieben werden könnte ausser der Geistigkeit und Denkthätigkeit". Ich meine, ihr ποιεῖν kann die Einwirkung auf uns sein, durch welche sie uns nötigen, sie zu denken. So aber erscheint eher das νοεῖσθαι und γιγνώσκεσθαι dem ποιεῖν gleich, als das Aktiv dieser Verba.

nischen Dialogen in passivem Sinn = Erkennbarkeit aufgefasst werden kann, wie eben der nächste Zusammenhang erweist), um schliesslich wieder in der Aussage der Bewegtheit desselbigen zu endigen, zeigt, dass seine Vernünftigkeit unbewiesene Ueberzeugung ist, die ihrerseits zum Beweise des Bewegtseins verwendet wird[2]). Für ein so unvermitteltes Aufnehmen und Wiederfallenlassen einer bedeutsamen Bestimmung, wie es das νοῦν oder φρόνησιν ἔχειν ist, kann ich mir nun zweierlei Gründe denken. Entweder war von den Gegnern, mit denen eine Verständigung gesucht wird, anerkannt, dass dem Seienden νοῦς zukomme, oder will der Verfasser — das entspräche ganz Platos Art[3]) — durch die überraschende Wendung seiner Beweisführung eine Andeutung von eigener Ueberzeugung geben, die im Augenblick nicht näher untersucht werden soll. Im Vorhergehenden war die vorgeschlagene Gleichsetzung des Seienden gleich dem mit Kraft zu wirken und zu leiden Ausgestatteten als eine vorläufige gekennzeichnet (247e ἴσως γὰρ ἂν εἰσύστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη), die noch der Berichtigung bedürfen werde[4]). Eben diese Berichtigung

[2]) Falsch ist Apelts Bemerkung, „die Definition des ὄν als einer δύναμις bilde den Ausgangspunkt zu einer Erörterung, die zu der Behauptung führt das ὄντως ὄν . . sei ohne geistige Belebtheit nicht denkbar". Ich wiederhole, indem ich zur Nachprüfung der Stelle auffordere: das Zugeständnis der Thatsächlichkeit des νοῦς und damit des ἔμψυχον soll die Grundlage bilden für die Anerkennung der zunächst unbewiesen behaupteten κίνησις.

[3]) Die ja hier mindestens nachgeahmt wird: denn durch die Anknüpfung an den Theätet gibt sich der Verfasser selbst als Plato aus.

[4]) Als vorläufig sieht jene Definition u. a. auch Apelt an. Zeller bestreitet seine Auffassung unter Verweisung darauf, dass die Definition ja mit den Worten λέγω δή und τίθεμαι γὰρ ὅρον eingeleitet werde, nicht etwa mit einem τὰ νῦν μοι δοκεῖ. Ich glaube, dass beide Gelehrten in ihrem Streit (über welchen oben S. 567 zu vergleichen ist, ausserdem Apelts Kommentar und sein Aufsatz in Fleckeisens Jb. 1895 S. 257 ff.) über das Ziel hinausgeschossen haben. Wenn ich dem Gegner eine Definition auch nur als vorläufige vorschlage, so muss dieselbe jedenfalls Merkmale des Begriffs enthalten die mir wesentlich scheinen und auf deren Heraushebung ich Wert lege — dies verkennt Apelt. Dagegen ignoriert Zeller die enge Verknüpfung jener so bestimmt klingenden indicativi λέγω und τίθεμαι mit den hypothetischen und problematischen Sätzen, welche vorhergehen und nachfolgen. Seine Berufung auf Resp. 437a genügt nicht, obgleich unbestreitbar der Satz ὑποθέμενοι ὡς τούτου οὕτως ἔχοντος εἰς τὸ πρόσθεν προΐωμεν, ὁμολογήσαντες, ἐάν ποτε

könnte in der Einführung seiner Beseeltheit gefunden werden. Mehr als eine Andeutung der Berichtigung war aber nicht nötig, da die mangelhafte Definition dem Zwecke des Augenblicks vollständig genügt. Ich glaube, dass dieser zweite als möglich bezeichnete Grund in der That bestimmend gewirkt hat, möchte übrigens — denn das eine schliesst hier das andere nicht aus — auch jenen ersten als mitwirkend annehmen. Dann hätten also jene φίλοι εἰδῶν selbst den unwandelbaren Wesenheiten, in denen sie die wahre Wirklichkeit sahen, Vernunft zugesprochen. Wer sind sie denn gewesen, jene eigentümlichen Idealisten?

Die herrschende, von Schleiermacher aufgebrachte, neuerdings namentlich durch Zeller, Bonitz und auch Apelt befestigte Auslegung will in ihnen einfach die Megariker erkennen. Der Annahme, dass sie gemeint seien, kommt unleugbar ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit zu. Indem ich das anerkenne, sehe ich mich aber durchaus nicht gezwungen, auch zuzugeben, dass dadurch jeder Gedanke an die platonische Ideenlehre ausgeschlossen sei. Beides wird sich vielmehr vereinigen lassen. Es sind ja die Materialisten, deren Lehren im 34. Kapitel besprochen werden, auch nicht bloss die Protagoreer allein oder bloss die Demokriteer, sondern beide zusammen und noch andere dazu. Sehen wir nun

---

ἄλλῃ φανῇ ταῦτα ἢ ταύτῃ, πάντα ἡμῖν τὰ ἀπὸ τούτου ξυμβαίνοντα λελυμένα εἶναι mit unserem καλῶς· ἴσως γὰρ ἂν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη eine gewisse Aehnlichkeit hat. Denn, wie Zeller sagt, es kann niemand einfallen, anzunehmen, Plato selbst habe es als möglich gelten lassen wollen, dass er an dem Satze des Widerspruchs, um welchen es sich in jener Stelle der Republik handelt, einmal irre werden könnte, obgleich dies anscheinend durch die hypothetische Form des Satzes ἐάν ποτε . . φανῇ als denkbar gesetzt ist. Mit leichter Abänderung der Form können wir dort sagen: „was wir aus der Hypothesis folgern gilt, so gewiss als der Satz des Widerspruchs keine Ausnahme erleidet“. Es ist klar, dass damit nur eine nachdrückliche Versicherung der unbedingten Giltigkeit gegeben ist. Versuchen wir aber für unsere Stelle, Soph. 247e, den entsprechenden Ausdruck, so zeigt sich deutlich, dass das sachliche Verhältnis ein ganz anderes ist. „So gewiss, als weder uns noch euch in Zukunft je ein Zweifel an der Richtigkeit der aufgestellten Definition kommen wird.“ Wie? Ist ein solcher Zweifel ebenso sicher ausgeschlossen als ein Zweifel an dem Satze des Widerspruchs? Nein. Und eben darum ist aus der einen Stelle für die Bedeutung der andern nichts zu beweisen. Dies könnte Zeller um so leichter zugeben, da seine eigene Gesammtauffassung hiedurch wohl gar nicht berührt wird.

zunächst, ob von den Megarikern bekannt ist, dass sie dem Seienden φρόνησις oder νοῦς zuschrieben. Wir wissen recht wenig Bestimmtes von ihnen. Im allgemeinen sind sie als Erben der eleatischen Lehre gekennzeichnet. Diogenes von Laerte berichtet über den Stifter der Schule, Eukleides οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά (II, 106). Diese Angabe passt merkwürdig gut zu dem νοῦς und der φρόνησις unserer Stelle. Schon Xenophanes hatte übrigens seinen alle Wesenheit und Wirklichkeit in sich befassenden Gott mit den Worten geschildert οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει [5]), und τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα [6]) ist einer der bekanntesten Verse des Parmenides.

Also für die Lehre der Megariker trifft unsere Erwartung wirklich zu. Wie steht es aber in dieser Beziehung mit Plato? Apelt findet „der ganze Geist der platonischen Lehre bezeuge, dass die Ideenwelt nichts Totes, sondern etwas geistig Belebtes sei“ (Beitr. z. G. d. gr. Ph. S. 85). Ich kann diesem Satze, in dem Sinn, wie er von Apelt gemeint ist, zwar nicht zustimmen und möchte hier in der Polemik, die sich zwischen ihm und Zeller entsponnen hat, auf des letzteren Seite treten. Jedenfalls aber hat Plato an die Herrschaft einer geistigen Macht in der Welt geglaubt und schon im Phädo diesen Glauben klar ausgesprochen. Nehmen wir nun einmal an — achtbare Gelehrte sind dieser Meinung — der Sophistes habe nicht Plato selbst zum Verfasser: dann, glaube ich, müssen wir erklären, es sei in erster Linie eben an ihn und seine Schule als die φίλοι τῶν εἰδῶν zu denken, wenn auch die Bezeichnung gleichzeitig die Megariker mit einschliessen mag. Angenommen aber, Plato selbst habe den Sophistes verfasst. Dann ist es entschieden viel leichter annehmbar, dass mit jenen Ideenfreunden ausschliesslich jene anderen, die Megariker, bezeichnet sein könnten. Und doch wollen sich, wie schon manchmal hervorgehoben worden ist, eben nicht alle Züge der hier gegebenen Schilderung auf die Megariker anwenden lassen. Insbesondere die Worte γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε . . καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει

[5]) Sext. Emp. adv. M. IX, 144.

[6]) Simpl. Phys. fol. 19a; 31a.

δι᾽ αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν lassen sich auf das, was wir sonst von jenen wissen, kaum beziehen. Dagegen ist es ja ganz augenfällig, wie sehr sie zusammenstimmen mit dem was in früheren platonischen Dialogen über γένεσις und οὐσία und über die sinnliche Wahrnehmung der stetem Werden unterworfenen Einzeldinge und die geistige Anschauung der umwandelbaren Gattungen oder Formen des Seins gelehrt wird. Jedem, der den Phädo, das Symposion, den Staat, den Phädrus gelesen hat, müssen diese Dialoge und muss die in ihnen enthaltene Schilderung des Werdens, Seins, des Scheinens und wahrhaften Erkanntwerdens einfallen: und Plato sollte bei teilweise wörtlich genauer Uebereinstimmung nicht beabsichtigt haben, an sie zu erinnern? Er sollte nur auf die Lehren anderer anspielen wollen? Die Zumutung, das zu glauben, ist mir zu stark. Und ich behaupte, jeder Verfasser des Sophistes musste ebenso wie jeder unbefangene Leser in der vorliegenden Schilderung der φίλοι εἰδῶν die Lehre der früheren[7]) platonischen Dialoge mitbefasst denken. Eine Kritik oder wenigstens kritische Betrachtung ist an jene Schilderung unläugbar angeknüpft. So scheint es, bleibe uns, wenn wir Plato selbst als Verfasser des Dialogs gelten lassen wollen, nur die Auffassung übrig. derselbe habe hier „eine frühere Phase seiner eigenen Lehre und deren φίλοι bekämpft“[8]). So urteilt Windelband (G. d. alt. Phil.[2] S. 85), der übrigens seinerseits die Echtheit des Dialogs nicht anerkennt. Und doch ist dies nicht das allein denkbare Verhältnis; vielmehr möchte ich eine andere Möglichkeit der Beachtung empfehlen. Ich meine, wenn Plato sich hier selbst „bekämpft“, so sei es ihm vielleicht blos um eine Bekämpfung oder Berichtigung des Ausdrucks zu thun; mit anderen

[7]) Ich behandle hier den Sophistes stets als einen der spätesten platonischen Dialoge. Zeller hält bekanntlich an der Meinung fest, dass er ums Jahr 390 geschrieben sei. Ich will hier mit ihm nicht streiten, sondern beabsichtige nur zu zeigen, wie sich die Sache darstellt unter der (mindestens versuchsweise zulässigen) Annahme einer späten Abfassung unseres Dialogs.

[8]) Dem Sokrates hat Plato die Lehre von den unbewegten Ideen in den Mund gelegt. Hier, wo die οὐσία durch δύναμις erklärt wird, ist Socrates nur Zuhörer. Ist das nicht bedeutsam? Man kann darin eine Aenderung der Lehre angedeutet finden.

Worten, er verwahre sich vielleicht blos gegen ein Missverständnis, dem seine Lehre um der Form willen, in die er sie gekleidet hatte, ausgesetzt war. Es läge dann nahe, anzunehmen, dass eben die Megariker, die ja jedenfalls enge Beziehungen zu Plato unterhielten, ihn in der bezeichneten Weise missverstanden hatten. Sie wären die φίλοι τῶν εἰδῶν als Ausleger seiner eigenen Schriften. Apelt, auf dessen anregende Untersuchung ich immer zurückgreifen muss, nimmt eine ziemlich tiefgehende Einwirkung Platos auf die Megariker an, die er (a. a. O. S. 94f.) mit folgenden Worten schildert: „Die freundschaftliche Polemik des Plato gegen ihre starre Einslehre, von welcher der Dialog Parmenides Zeugnis ablegt, mag wenigstens einzelne Anhänger der Schule zu Zugeständnissen veranlasst haben: sie wandelten ihr starres Eins in eine Mehrzahl von ἀσώματα εἴδη um, deren jedes für sich genommen zwar von dem gleichen Vorwurf der starren und unfruchtbaren Abgeschlossenheit, wie das eleatische Eins getroffen ward, die aber doch dem der Vernunft unvermeidlichen Begriff der Vielheit wenigstens bis zu einem gewissen Grade Einlass in das Philosophem gewährten“. Ich kann mir diese Annahme zu eigen machen, nur mit dem Unterschied, dass ich nicht die Polemik des Parmenides[9]) allein als das Bestimmende und Ausschlaggebende betrachte, sondern mindestens gleiche Bedeutung den positiven Lehren Platos über die εἴδη oder ἰδέαι als unveränderliche, ewig sich gleich verhaltende Wesenheiten beimesse.

Der Einfachheit der Darstellung halber will ich die Disjunction zwischen zwei hypothetischen Fällen, dass entweder Plato der Verfasser des Dialogs sei oder irgend ein Unbekannter, von hier an aufgeben und nur noch bestimmt von Plato reden: Gedankengehalt, Disposition und Sprachgebrauch zusammen, unterstützt durch äussere Zeugnisse beweisen mir seine Autorschaft so sicher, als sich auf diesem Gebiet irgend etwas beweisen lässt. Also Plato, sage ich, kritisiert im Sophistes entweder eigene frühere Ansichten oder er verbessert früher gebrauchte Ausdrücke und verwahrt sich ge-

[9]) Gelegentlich will ich ausdrücklich erklären, dass ich diesen Dialog nach genauer Prüfung seiner Gedanken längst als echt anerkenne. Er wird um 370 geschrieben sein.

gen Missverständnisse, denen diese ausgesetzt waren. Welche von diesen beiden Möglichkeiten vor eingehenderer Prüfung bestehen bleibt, kann ich vor der Hand nicht untersuchen. Ich übersehe die früheren platonischen Schriften nicht gut genug, da ich mich seit Jahren nicht mehr mit ihnen beschäftigt habe. Doch vermute ich, auch in ihnen sei jene eigentümliche Lehre gar nicht zu finden, welche Aristoteles als platonisch hinstellt und kritisiert und von der Lotze urteilt, dass sie durch ihre Widersinnigkeit dem, welcher sie etwa vorgetragen, jeden Anspruch auf Geltung im Gebiet der Philosophie entzöge (Logik [2], S. 513), die Lehre von den εἴδη als hypostasierten, zu selbständigem Dasein von den sinnlich erscheinenden Einzeldingen losgetrennten Gattungsbegriffen, wonach also, wie Bonitz (plat. Stud. [2] 187) sich ausdrückt, „das Was des logischen Begriffes als solches selbständige Realität hätte".

Wir kennen die Ausgangspunkte und Anknüpfungen für das philosophische Denken Platos gut genug, dass über sie kein Streit ist. Nachdem in einer ganzen Reihe von Systemen die Erklärung der Welt versucht worden war, hatte die Skepsis alles in Frage gestellt. Frivolität und Oberflächlichkeit waren die Folge. Ueberall machte vorlautes und anmassendes Geschwätz sich breit, alles Ueberlieferte wurde als fraglich hingestellt, auch die sittlichen Begriffe verloren ihren Halt, die Zuchtlosigkeit nahm überhand. Ernsten Naturen war dieser Zustand unerträglich. Mit unermüdlichem Eifer hatte Sokrates gegen die Haltlosigkeit und Dünkelhaftigkeit angekämpft und Plato übernahm diesen Kampf als teures Vermächtnis seines verehrten Meisters. Unerschütterlich fest stand ihm wie jenem die Ueberzeugung, dass es einen klaren Unterschied, einen nie auszugleichenden Gegensatz von gut und böse gebe und dass dieser begründet sei durch einen sicheren Gegensatz von wahr und falsch, Wissen und Irren. Und er setzte sein Leben daran, diese Gegensätze nachzuweisen. Das Wissen muss sich, wenn der Gegensatz gelten soll, darin vom irrigen Glauben, von falscher Vorstellung unterscheiden, dass die Dinge, die es vorstellt, wirklich sind, eben so wie es sie vorstellt, während die irrige Meinung eben mit den wirklichen Dingen und ihren Verhältnissen zu einander nicht übereinstimmt.

Wie ist nun ein solches Wissen, das durch sittliches Postulat gefordert ist, möglich? Das ist die wichtigste Grundfrage, um deren Entscheidung es sich immer und immer wieder in den platonischen Dialogen handelt.

Plato findet zunächst, dass unsere Vorstellungen sich in Worte kleiden. Er untersucht[10]) den Sinn der Worte und erkennt, dass ihnen stets eine allgemeine Bedeutung zukomme, so dass sie nicht die einzelne in sinnlicher Wahrnehmung sich kundgebende Erscheinung bezeichnen können. Dies ist schon deshalb nicht möglich, weil der Sinn der Worte, dem logischen Gesetz der Identität entsprechend, unverändert von uns festgehalten wird, während die Wahrnehmung nur durch Bewegungen zu Stande kommt, die offenbar eine Veränderung des wahrgenommenen Objects und des wahrnehmenden Subjects mit sich bringen. Sollen nun unsere Worte dennoch wahr sein, so müssen sie sich auf eine unveränderliche Wirklichkeit allgemeinen Gehaltes beziehen, und zwar bei Wahrnehmungsurteilen auf ein in vielen einzelnen Erscheinungen Gleiches oder in vielen Phasen derselben einzelnen Erscheinung gleichmässig sich Erhaltendes. So viel, glaube ich, steht dem Plato von Anfang an fest.

Man wird nun vielleicht behaupten, dies eben sei jene Ideenlehre, so wie Aristoteles sie geschildert und als absurd nachgewiesen habe. Ich aber meine, es sei das vielmehr eine Lehre von ganz unanfechtbarer Sicherheit und unwidersprechlicher Richtigkeit, eine Lehre, deren Sätze auch von uns jeder, der das Denken nicht für gleichbedeutend mit müssigem Phantasiespiel ansieht, anerkennen muss; und ich verwundere mich nur immer aufs neue, wie man in dieser „platonischen Ideenlehre“ etwas so gar Absonderliches finden mag.

Ein Urteil ist richtig, wenn ihm Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zukommt[11]). Nichts anderes als diese „Notwendigkeit“ meint, wenn ich recht verstehe, Plato mit seinem Hinweis auf die Idee. Sie ist der objective Halt unseres Urteils. Aber die Ausdrücke, meint man, mit denen Plato seine Ideen näher beschreibe

[10]) Ausgehend von Fragen der oben S. 485f. A. bezeichneten Form.

[11]) Vgl. z. B. Sigwart, Logik I, I. 6.

und ihr Verhältnis zu den sinnlich erscheinenden Dingen kennzeichne, verraten, dass er doch ganz phantastische Vorstellungen gehabt habe. Die Ausdrücke sind ja gewiss anfechtbar. So redet er von der Aehnlichkeit der Ideen mit den Dingen oder der Dinge mit den Ideen: er bezeichnet die Ideen als Vorbilder und Urbilder, die Dinge als Schattenbilder und mangelhafte Nachahmungen; er spricht von einer vorübergehenden Teilnahme der sinnlichen, veränderlichen Dinge an der unsinnlichen, nur geistig anzuschauenden und ewig unveränderlichen Idee oder einem Hinzutreten der Idee zu den Dingen und Wiederentfernen derselben von ihnen. Und man kann diese Ausdrücke in abenteuerlichem Sinne ausdeuten, damit zum Unsinn machen und dem Gespötte preisgeben, so wie es Aristoteles gethan hat. Bei einigem guten Willen aber, wenn man den Plato etwa ebenso behandelt wie er seine Vorgänger zu behandeln pflegt, wie er z. B. den Protagoras in Theätet behandelt hat, die beste mögliche Erklärung seiner Worte aufsuchend, die sich selbst nicht mehr verteidigen können — ich sage, bei wenig gutem Willen und einigem Gerechtigkeitssinn muss man anerkennen, dass alle diese Ausdrücke sich auch ganz vernünftig auslegen lassen. Mit jener „Aehnlichkeit“ und der „Nachahmung des Vorbilds“ ist vielleicht niemals etwas anderes gemeint, als was sonst in der klareren Form gesagt wird, die einzelne sinnliche Erscheinung werde uns zum Anlass, die Idee zu erkennen. In den Ausdrücken μέθεξις, μεταλαμβάνειν, παραγίγνεσθαι, παρουσία und entsprechenden negativen steckt vielleicht nur der selbstverständliche Gedanke, dass die Idee, als die der Vorstellung zu Grund liegende allgemeine Wirklichkeit in Beziehung zu den einzelnen Erscheinungen steht, von denen aus wir, den allgemeinen Inhalt einer Vorstellung bildend, auf sie schliessen. Ueber die Art dieser Beziehung scheint mir mit jenen Ausdrücken noch nichts gesagt und ich finde, dass Plato im Phädo es geradezu ablehnt, über sie eine Theorie aufzustellen. εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη lautet der Ausdruck dort, 99d: das προσγίγνεσθαι ist also noch ein ungelöstes Problem. Dann, wenn es z. B. Phädo 101c heisst durch die Teilnahme an der Idee der Zweiheit werde etwas 2, sowohl das eine, dem noch eins hinzugefügt

werde. als das eine, das sich spalte, so ist damit nur gefordert, dass die Erklärung für verschiedene, ihrem Vorgang nach ungleiche Fälle, deren Ergebnis als gleich hingestellt wird, nicht das in ihnen Ungleiche (das eine mal die Hinzufügung, das andere mal die Spaltung) als Grund des Ergebnisses bezeichnen dürfe, sondern dass sie einen für beide gleichen objectiven Grund aufsuchen müsse: sonst sei sie noch nicht befriedigend. Auch diese Forderung halte ich für vollkommen richtig[12]. Sie stellt aber nur wieder ein Problem, enthält noch keine Lösung.

Zweifeln könnte man an der Berechtigung des αὐτὸ τὸ ἴσον, der δυὰς αὐτή, dem μέγεθος αὐτό und ähnlichen Verhältnis- oder Beziehungsbegriffen, von denen gelegentlich die Rede ist. Doch sehen wir nach einem Beispiel. Als solches diene der Satz: das Pferd ist grösser als der Esel und kleiner als das Kamel. Damit es wahr sei, muss es nicht blos ein εἶδος ἵππου, ὄνου, καμήλου geben d. h. es muss nicht nur die Natur so eingerichtet sein, dass ihre wirkenden Kräfte (an deren Wirkungen allein wir sie schliesslich als wirklich zu erkennen vermögen) Gebilde hervorbringen, die drei unter sich verschiedene Vereinigungen bezeichnender Merkmale je in vielfacher Erscheinung gleichmässig wiederholen, welche wir mit jenen drei Namen benennen können: sondern auch das Grössenverhältnis, welches wir prädizieren, braucht einen Halt an der objectiven Wirklichkeit. Ich trage kein Bedenken, dem Plato nachzusprechen, dass es das εἶδος der Grösse sei und das εἶδος der Kleinheit, welches diesen Anhalt gebe.

Freilich hat es nun mit derartigen εἴδη offenbar eine andere Bewandtnis als mit der Idee z. B. des Pferdes oder Kamels oder auch der ihnen übergeordneten Gattungsidee des Vierfüsslers, Säugetiers oder des ζῷον. Schon die Begriffe, von denen aus diese verschiedenartigen Ideen gewonnen sind, haben ja sehr verschiedene

[12]) Lotze gibt in seiner Logik als Grundsatz der Induktion an, „überall wo verschiedene Bedingungen dieselbe Folge M oder verschiedene Subjecte dasselbe Prädikat M haben, müsse sich ein und nur ein ganz bestimmtes Σ finden lassen, welches die einzige immer gleiche Bedingung oder das einzige wahre Subjekt sei, dem allgemeingiltig und nothwendig das Prädikat M oder die Folge M in einem Schlusssatz von der Form: jedes Σ ist M zuzuschreiben sei“.

Bedeutung. Die einen fassen von selbst sich darbietende Bestimmtheiten zusammen, die schon räumlich in der abgegrenzten Figur ihrer Erscheinung eine Einheit darstellen, die anderen beruhen auf der geistigen Organisation des Menschen, welche jeden dazu treibt, dass er verschiedene im Raum getrennte oder zeitlich nach einander sich aufdrängende Erscheinungen unter einander vergleicht und in Beziehung setzt. Aber beiderlei Begriffe sind eben notwendig und bedingt, und die Erkenntnis der Bedingtheit verlangt für jeden Begriff eine objective Grundlage. Dies ist eben die Idee. Ein deutliches Gefühl dafür, dass es Ideen verschiedener Stufe, verschiedener Art von Wirklichkeit, d. h. aber anders ausgedrückt verschiedene Ursachen oder Wurzeln allgemeiner Begriffe gibt, ist nun auch bei Plato nachzuweisen. Immer aufs neue machen ihm eben die Verhältnisbegriffe und deren Ideen zu schaffen. Nachdem er sie im Phädo und Theätet eingehend betrachtet, stellt er schliesslich im Politicus eine doppelte Bedeutung aller der μετρητική unterliegenden Begriffe fest und diese Feststellung bezeichnet er dort als eine sehr wichtige neue Errungenschaft. Nach dem Zeugnis des Aristoteles hätte er am Ende seines Lebens die Ideen von Verhältnisbegriffen ganz fallen lassen. Es konnte ihm aber gewiss nicht einfallen, damit die Ansicht, dass auch sie objectiv bedingt seien, aufgeben zu wollen, aber er hat scheints immer sicherer erkannt und bestimmter als früher zum Ausdruck gebracht, dass eben ihre Bedingtheit eine eigenartige sei. Damit will ich nicht etwa behaupten, Plato habe je scharf und genau zwischen den verschiedenen Komponenten unserer Erkenntnis unterschieden. Auch hier im Sophistes ist — darin hat Bonitz Recht (Plat. St.[2] S. 196) — noch „keine klare Erfassung des Unterschieds des Formal- und Realbegriffs und Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken" enthalten. Die Untersuchung darüber ist nur eingeleitet, die Zergliederung nicht durchgeführt.

Doch die Gestalt, welche Plato der Ideenlehre in seinen früheren Schriften gegeben hat, beschäftigt uns noch. Und wenn ich die angeblichen Abenteuerlichkeiten derselben durchgehen will, so muss ich auch der Schilderungen gedenken, welche er von der Erkenntnis der Ideen macht. Hier kann ich nicht bestreiten, dass die Worte

zum Teil recht phantastisch klingen. Trotzdem sind auch sie mir kein genügender Beweis dafür dass Aristoteles die platonische Ideenlehre im Grunde richtig aufgefasst und ehrlich, ohne eigensüchtige Rechthaberei, dargestellt habe. Dass Aristoteles kein zuverlässiger Zeuge über Plato ist, das dürfte, nachdem selbst seine besten Freunde unter den Forschern es bezüglich dieser und jener bedeutsamen Einzelheit zugegeben und nachdem Teichmüller es in einem lehrreichen Kapitel für viele der wichtigsten Lehren klar nachgewiesen hat, endlich als ausgemachte Thatsache behandelt werden.

Das Ergebnis dieser Ueberschau ist: ich halte für möglich dass Plato im Sophistes bei Bekämpfung der φίλοι εἰδῶν ein Missverständnis seiner eigenen Lehre berichtige. Müsste ich aber anerkennen, dass die Idee, welche als ewiges unveränderliches Urbild der Sinnendinge geschildert wird, das wir über alles Sinnliche uns erhebend nur mit der Vernunft anschauen können, nach solchen im Phädo, im Symposion oder der Republik enthaltenen Schilderungen mehr sei als die blosse Bezeichnung einer objectiven Grundlage für unser Erkennen, das seinem Begriff nach mit den Objecten übereinstimmen muss, dass sie in der That der in selbständigem Dasein verwirklichte Begriff, die hypostasierte Zusammenfassung der Merkmale, die wir in der Bedeutung eines Worts vereinigen, sei, so bliebe mir nichts übrig, als zu erklären, dass im Sophistes eben diese Lehre selbst ihrem Inhalte nach berichtigt werde, dass also Plato in der That hier „eine frühere Phase seiner eigenen Lehre und deren φίλοι bekämpft habe".

Eine 3. denkbare Auffassung, es könnten hier von Plato nur Zweifel an der Richtigkeit seiner Lehre ausgesprochen sein, die ihn vorübergehend beunruhigten, denen er aber weiterhin nicht Raum gegeben habe, kann für diejenigen kaum mehr in Betracht kommen, welche die Beweiskraft der auf sprachliche Beobachtungen gegründeten Schlüsse über die Abfassungszeit der platonischen Dialoge anerkennen[13]). Für sie steht es fest, dass nach dem

[13]) Mit einigem Zeitaufwand wollte ich die Fülle statistischer Beweismittel, die schon beigebracht sind, noch ziemlich vermehren. Da ich selbst die nötige Zeit nicht habe, weise ich noch einmal darauf hin, dass eine genaue Beobachtung der verba dicendi und efficiendi, sowie des Gebrauchs von

Sophistes ausser dem Politicus, der ihn fortsetzt, nur noch der Philebus, Timäus, Critias und die Gesetze geschrieben worden sind.

ἕτερος zeigen wird, dass auch hierin Platos Sprachgebrauch sich allmälig umgebildet hat. ἕτερος = ἄλλος wird immer häufiger. Noch auffälliger ist das Auftauchen und stetige Zunehmen von δρᾶν = ποιεῖν. Ich vermute, dass auch ἀπεργάζεσθαι und ἀποτελεῖν in späteren Schriften verhältnismässig häufiger sei. Dasselbe gilt sicher für φθέγγεσθαι. Beachtenswert scheint mir auch das Zahlverhältnis der Formen εἴρημαι, ἐρρήθην, ῥητός etc. und λέλεγμαι, ἐλέχθην, λεκτός. Dass πᾶν ὅσον anstatt des einfachen ὅσον nur im Soph. Polit. Symp. (je einmal) Tim. (4 mal) Leg. (VI 2 mal, XII 1 mal) und dazu ἅπαν ὅσονπερ 1 mal im Tim. vorkommt, finden wir in Walbes Dissertation über πᾶς und seine Zusammensetzungen (Bonn 1888). Diese Beobachtung ist dadurch zu ergänzen, dass auch πάντες ὅσοι, πάντα ὅσα (πάνθ' ὅσα) ganz überwiegend in späteren Schriften vorkommen und in ihnen zum Teil das einfache ὅσοι, ὅσα an Zahl übertreffen, das früher viel häufiger ist. Aus Kuglers Uebersicht über τοὶ und seine Composita (Basler Diss. 1886) will ich herausheben, dass das Verhältnis der Zahl, in welchem τοίνυν zu den übrigen Compositis und dem einfachen τοὶ selbst steht, zur Bestätigung der Annahme später Abfassung von Soph. Pol. Phil. dient, aber für Tim. und Crits., und wo die Zahlen des Vorkommens zu klein sind, keinen Schluss erlaubt. Als Ausgangspunkt kann die Beobachtung dienen, dass in den Leges τοίνυν zu τοὶ und den anderen Compositis sich verhält wie 120:46, in der Resp. wie 133:154, im Protag. wie 9:34. Ausser den Gesetzen überwiegt τοίνυν nur im Soph. (55:21), Pol. (46:10) und Phil. (52:16), und zwar, wie in jenen, immer recht bedeutend. Im Tim. kommt nur 1 einfaches τοὶ, im Crits. nur 1 καίτοι vor, τοίνυν fehlt in beiden. Für den Parm., wo das Verhältnis 3:19 ist, scheint sich zu ergeben, dass er durch ziemlichen Zwischenraum von Soph. Pol., Phil. getrennt sei. Uebrigens ist beim Parm. eigentlich nur immer der erste Teil für solche sprachstatistischen Fragen in Rechnung zu ziehen. Die sonderbare Form des zweiten Teils entzieht sich der unmittelbaren Vergleichung mit anderen Dialogen. Auch das ist noch zu bemerken, dass sich betreffs der von Kugler beobachteten Partikeln ein Wandel im Gebrauch offenbar erst spät bei Plato vollzogen hat. Die spätesten Schriften zeigen einen deutlichen Unterschied von allen früheren miteinander: innerhalb dieser aber lässt sich aus den Zahlen keine Umbildung nachweisen. Lächerlich ist, dass Kugler selbst auf's Geratewohl die Vergleichung von μέντοι und τοίνυν unter einander zum Entscheidenden machen will. Darin sieht er die „certissima norma". Ja, wenn man bei diesen sprachlichen Untersuchungen nur so dreintappen dürfte! Allen, welche die Methode derselben noch nicht verstehen, seien die klaren Worte von Gomperz noch einmal in Erinnerung gebracht: „Dass die Frequenz jedes beliebigen, in den Schriften eines Autors vorkommenden Wortes oder Wörtchens eine ihren Entstehungszeiten entsprechende auf- oder absteigende Reihe bilden sollte, dies von vornherein zu erwarten ist nicht der mindeste Grund vorhanden" . . . . Nicht jede Präsumption werde sich durch die Thatsachen bei genauer Zählung als gerechtfertigt erweisen. Aber „der Versuch,

Ueber diese späteren Schriften aber, die ich genau kenne, kann ich mit aller Bestimmtheit das Urteil aussprechen, dass sie keine

dieses Argument“ (das von Dittenberger aufgebrachte) „dadurch zu Fall zu bringen, dass man einige offenkundigermassen auf blossen Coincidenzen beruhende, vermeintliche Parallelerscheinungen nachwies, hat .. seine Kraft nicht erschüttert, sondern nicht unwesentlich erhöht. Vermochte doch selbst die eifrigste Suche nach derartigen Pseudo-Sprachkriterien nichts den Dittenberger'schen Nachweisen irgend annähernd quantitativ oder qualitativ Gleichwertiges zu Tage zu fördern.“ (Wiener Sitz.-Ber. 1887 S. 752. 754.) Auch meine eigenen in ganz gleichem Sinne früher (Untersuchungen über Plato 1888 S. 28. 70 f.) gemachten Bemerkungen möchte ich am liebsten wörtlich wiederholen. Wahrscheinlich käme etwas heraus bei Vergleichung von μέντοι mit einfachem μήν (nebst γὲ μήν). Ebenso wäre es gut, das einfache μήν, welches einem vorangehenden μέν entspricht und in dieser Corresponsion an Stelle von δέ (oder μέντοι) nur in späteren Schriften sich findet, noch einmal für sich herauszuheben. (S. Unters. über Pl. S. 66. 67.) Auch eine zahlenmässige Darstellung des Verhältnisses, in welchem offene Comparativformen, wie μείζονες, μείζονα zu den contrahierten, wie μείζους, μείζω stehen, scheint der Mühe wert zu sein. Die lückenhaften Aufzeichnungen, die ich mir darüber gemacht habe, sprechen für allmählige Zunahme der offenen Formen, die in den Leges insbesondere gar nicht selten sind. Aus Th. Linas Beobachtungen über den Gebrauch der Präpositionen bei Plato scheint mir neben den Tabellen von S. 9 und 21 insbesondere S. 42 m., 44 a. m.—45 m., 59 p. m., 61 p. m., 63 m. beachtenswert. Die Belege für die Redewendungen, welche an diesen Stellen behandelt sind, bestätigen ersichtlich die von Dittenberger und Schanz vorgenommene Gruppenscheidung unter den Dialogen. Dass man aber bei sprachstatistischen Untersuchungen, um zu einem Ergebnis zu kommen, wägen muss und bedachtsam Auswahl halten, anstatt blos einfach zu zählen, diesen Grundsatz lässt auch Zeller nicht zur Geltung kommen, welcher sich die Mühe genommen hat (s. oben S. 593 ff.) die 332 ersten, den Buchstaben A umfassenden Seiten des Ast'schen Wörterbuchs durchzugehen, um die einzelnen Dialoge hinsichtlich ihres Wortvorrats zu vergleichen. Davon liess sich ja gewiss ein brauchbares Ergebnis erwarten. Eine Präsumption dafür war da. Aber diese musste sich erst „als durch die Thatsachen gerechtfertigt erweisen“. Und eine solche Rechtfertigung konnte nur im genauen Zusammenstimmen mit anders gewonnenen Ergebnissen liegen. Andererseits ist es gar nicht verwunderlich, wenn jetzt die vorgenommene Durchzählung und Vergleichung sich als unfruchtbar ausweist, wie es ja auch nicht verwundern könnte, wenn die Vergleichung des ungleichen Gebrauchs von μήν und von ὄντως oder ἀληθῶς nichts Zusammenstimmendes ergeben hätte — wer konnte dies zum voraus wissen? — und wie es nicht verwundern kann, dass mit dem von Kugler beobachteten Verhältnis von μέντοι zu τοίνυν oder dem von mir beobachteten von οἶμαι zu ὡς ἔοικεν (Unters. S. 71) nichts anzufangen ist. Viele singulären Wörter müssten bei Heranziehung des Sprach-

einzige Ausführung enthalten, die dazu nötigte, die Idee in einem anderen Sinne zu verstehen, denn als den objectiven Grund und Halt des in begrifflicher Allgemeinheit Vorgestellten, wobei die Feststellung ihrer genaueren Bedeutung noch als ungelöste Aufgabe vorschwebt. Besonders interessant ist es zu sehen, wie herzhaft Plato eben in seinen letzten Schriften die Lösung dieser Aufgabe immer wieder anfasst, teils mit psychologischen Zergliederungen, teils mit logisch-begrifflichen Untersuchungen, und wie er in der Mathematik, in dem auf ihrer Anwendung ruhenden Messen und Zählen das wichtigste Mittel entdeckt, um auch die veränder-

schatzes für Bestimmung chronologischer Ordnung vornweg aus dem Spiele gelassen werden als solche, welche in anderem Zusammenhang als dem, welchem sie angehören, gar keinen Platz haben: dahin gehören namentlich viele Wörter des Timäus, gewiss auch solche mit dem Anfangsbuchstaben A. Ein sorgfältigeres, freilich viel mehr Zeit erforderndes Verfahren, als das von Zeller versuchte, wäre die Vergleichung des Vorkommens ausschliesslich solcher Wörter, welche durch andere ersetzt werden können, in denen sie ein volles Aequivalent haben. Freilich wäre, wie Zeller sehr gut weiss, auch dieses Verfahren unsicher, so lange es nur auf Durchmusterung des Ast'schen Lexikons beruhte, das eben leider im Nachweis der Stellen nicht vollständig ist. — Noch 2 gelegentliche Bemerkungen seien mir hier verstattet: Seit Auffindung des vielbesprochenen Phädofragments auf dem papyrus Mahaffy ist es zweifelhaft, wie es mit der Treue unserer Textüberlieferung steht. Nimmt man indess an, unsere besten Handschriften seien stark entstellt, so ist es nur um so bemerkenswerter, dass auch die Beachtung eines entstellten Textes noch eine allmählige Umbildung des Stils sicher genug verfolgen lässt: denn dass die Abschreiber bei willkürlicher Umgestaltung teils diese teils jene Conjunctionen und Partikeln (die sie freilich auch gelegentlich umgeändert hätten vgl. Phädo 69a δ' οὖν pap. Mah. mit ἀλλ' ὅμως unserer MSS.) bevorzugt haben sollten, das wird sich niemand im Ernste einbilden. Freilich, die Ausrede bliebe noch: es seien eben nur einige, etwa die meist gelesenen, Dialoge, von den Abschreibern in späterer Zeit etwas modernisiert worden, die andern haben den ursprünglich platonischen Wortlaut unverfälscht behalten. Eine solche Annahme könnte wirklich der Sprachstatistik den Boden entziehen. Ferner: die ernsthafteste Schwierigkeit scheint mir immer der Phädrus, nicht der Sophistes zu machen. Gomperz meint angesichts derselben, weil ihm „die Sprachkriterien eine andere Stellung anweisen als die Sachkriterien" (Wiener Sitz.-Ber. 1887, S. 765), der Dialog sei von Plato selbst später überarbeitet und liege uns in zweiter Auflage vor. Ich glaube das heute so wenig, als ich es im Jahr 1888 geglaubt habe und verweise auf S. 44 f. meiner Untersuchungen (wo die Frage einer Ueberarbeitung der Respublica erörtert ist).

lichen Erscheinungen durch feste Formeln zu umschreiben und zu erfassen und so den Unterschied zwischen γένεσις und οὐσία auszugleichen, auch jene erkennbar zu machen. Im Ausdruck befleissigt er sich zugleich viel grösserer Pünktlichkeit und Vorsicht. Ich vermute, dass niemand, der überhaupt philosophischen Untersuchungen folgen kann — das trifft ja durchaus nicht auf alle zu, welche sich an die Erklärung Platos gewagt haben — in den bezeichneten späteren Schriften Platos jene abenteuerliche „Ideenlehre" zu entdecken vermöchte, wenn er nicht ihren Inhalt und den Ausdruck desselben immer aus Schriften ergänzte, die einer früheren Lebensperiode des Philosophen angehören[14]) und wenn ihm nicht dazu immer die Worte des Aristoteles in den Ohren klängen, der die Ideen als χωριστά und αἰσθητὰ ἀΐδια gekennzeichnet hat.

Was insbesondere den Politicus und die Gesetze betrifft, so kann ich auf meine Bearbeitungen dieser Schriften verweisen[15]). Aus dem Sophistes stelle ich folgendes zusammen 219a τῶν τεχνῶν εἴδη δύο — c τὸ μαθηματικὸν εἶδος — d κτητικῆς δύο εἴδη 220a ζῳοθηρικῆς διπλοῦν εἶδος, τὸ μὲν πεζοῦ γένους, πολλοῖς εἴδεσι καὶ ὀνόμασι διῃρημένον κτλ. — e λοιπὸν ἓν . . ἔτι εἶδος (ἀγκιστρευτικοῦ sc.) 222d πιθανουργικῆς διττὰ λέγωμεν γένη . ., τὸ μὲν ἕτερον ἰδίᾳ, τὸ δὲ δημοσίᾳ γιγνόμενον. Γίνεσθον γὰρ οὖν εἶδος ἑκάτερον — e ἐρωτικῆς τέχνης[16]) εἶδος 223c κτητικῆς διπλοῦν ἦν εἶδος που, τὸ μὲν θηρευτικὸν μέρος ἔχον, τὸ δὲ ἀλλακτικόν. τῆς τοίνυν ἀλλακτικῆς δύο εἴδη, τὸ μὲν δωρητικόν, τὸ δὲ ἕτερον ἀγοραστικόν 225b c τοῦ ἀντιλογικοῦ ὅσον . . περὶ τὰ ξυμβόλαια . . ἀτέχνως πράττεται . . θετέον μὲν εἶδος, ἐπείπερ αὐτὸ διέγνωκεν ὡς ἕτερον ὂν ὁ λόγος, ἀτὰρ ἐπωνυμίας . . οὐ . . τυχεῖν ἄξιον 226c ταύτης (sc. διακριτικῆς) δύο εἴδη — d τὸ καθαρτι-

[14]) So setzt auch Apelt in seinem Kommentar zum Sophistes wichtige Sätze geradezu in die mythische und schillernde Sprache der früheren Dialoge um, anstatt umgekehrt deren leicht misszuverstehenden Worten durch eine vom Wortlaut des Sophistes und anderer späteren Schriften ausgehende Erklärung ein bestimmteres Licht zu geben. (Vgl. unten S. 40.)

[15]) Beiträge zur Erklärung des Politikus im Programm des Kgl. Gymn. in Ellwangen 1896. Platos Gesetze, Kommentar zum griech. Text und Pl. Gesetze, Darstellung des Inhalts, Leipz. 1896.

[16]) genet. subiectivus.

κὸν εἶδος — e τὰ περὶ τὰ σώματα πολλὰ εἴδη καθάρσεων ἑνὶ περιλαβεῖν ὀνόματι 227c δύο εἴδη καθάρσεων, ἓν δὲ τὸ περὶ τὴν ψυχὴν εἶδος εἶναι — e δύο εἴδη κακίας 229c ἀγνοίας.. μέγα εἶδος, πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσι 230a τὸ νουθετητικὸν εἶδος τῆς παιδείας[17]) 234b παιδιᾶς εἶδος τὸ μιμητικόν.. πάμπολυ εἶδος καὶ ποικιλώτατον 235d ἔγωγέ μοι.. φαίνομαι δύο καθορᾶν εἴδη τῆς μιμητικῆς. τὴν δὲ ζητουμένην ἰδέαν, ἐν ὁποτέρῳ ποθ' ἡμῖν οὖσα τυγχάνει, καταμαθεῖν οὐδέπω μοι δοκῶ δυνατὸς εἶναι 236c τούτω τὼ δύο εἴδη τῆς εἰδωλοποιϊκῆς — d ἄπορον εἶδος διερευνήσασθαι (sc. ἡ εἰδωλοποιϊκή).

Alle die bisher angeführten Stellen sind dem Abschnitt entnommen, der die logische Kunst der διαίρεσις, der Begriffsteilung und -gliederung, üben will; und der Leser wird ohne weiteres geneigt sein, das Wort εἶδος hier immer in derselben logischen Bedeutung zu nehmen, wie das deutsche „Gattung" und „Art": als „Gattung", wo die Beziehung zu logisch untergeordneten εἴδη, als „Art", wo die logische Abhängigkeit von einem übergeordneten εἶδος in Betracht kommt; es wird auch kaum jemand auffallen, dass im ersteren Fall gelegentlich (222d) γένος, im letzteren gelegentlich (229c) μέρος mit εἶδος abwechselt. Auch ein von εἶδος abgeleitetes Adjektiv entspricht ganz dieser logischen Bedeutung des Worts in 221e τὸ πεζὸν εἰπόντες ὅτι πολυειδὲς εἴη[18]). Die ζητουμένη ἰδέα in 235d aber ist entweder in logischem Sinne als der gesuchte „Begriff" zu verstehen oder in ganz äusserlichem, als die gesuchte „Erscheinung". Es ist sachlich dasselbe, was 224c durch τὸ σοφιστικὸν γένος, 218d durch δυσθήρευτον τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος und ähnlich wieder 261d, 224e durch τὸ νῦν μεταδιωκόμενον γένος und 218c durch τὸ φῦλον, ὃ νῦν ἐπινοοῦμεν ζητεῖν bezeichnet wird.

Andere Abschnitte enthalten folgende Stellen: 239a δεῖν μήτε ὡς ἓν μήτε ὡς πολλὰ διορίζειν αὐτό, μηδὲ τὸ παράπαν αὐτὸ καλεῖν (n. τὸ μὴ ὄν). ἑνὸς γὰρ εἴδει καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο 246b νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν

---

[17]) vorher: ἡ νουθετητική.

[18]) und 236c. Von den dort unterschiedenen zwei εἴδη der εἰδωλοποιϊκή ist das eine unmittelbar vorher als μέρος der μιμητική bezeichnet (und ähnlich der Gegenstand des anderen als μέρος des Gegenstandes der μιμητική).

ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι — c τῶν ἐν εἴδεσιν αὐτὴν (n. τὴν οὐσίαν) τιθεμένων 248a τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους 249d μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι 252a ὅσοι κατ' εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί 253d τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν ὂν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; . . οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται. καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας; τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι 254a τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ (ὁ φιλόσοφος) — c σκοποῦντες μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα . . — d μέγιστα μὴν τῶν γενῶν . . τό τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις 255c τέταρτον δὴ πρὸς τοῖς τρισὶν εἴδεσι τὸ ταὐτόν . . τί δέ; τὸ θάτερον ἆρα ἡμῖν λεκτέον πέμπτον; ἢ τοῦτο καὶ τὸ ὂν ὡς δύ' ἄττα ὀνόματα ἐφ' ἑνὶ γένει διανοεῖσθαι δεῖ; . . ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι — d ἀλλ' εἴπερ θάτερον ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἴδοιν ὥσπερ τὸ ὄν, ἦν ἄν ποτέ τι καὶ τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον . . πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα — e καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν διεληλυθυῖαν. ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου 256e περὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν 258bc τὸ μὴ ὂν . . ἐνάριθμον τῶν πολλῶν εἶδος ἕν — d τὸ εἶδος τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα 259e διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν 260d τῶν εἰδῶν τὰ μὲν μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος, τὰ δ' οὔ 261d περὶ τῶν εἰδῶν ἐλέγομεν 264c τῶν ἔμπροσθεν κατ' εἴδη διαιρέσεων . . . τῆς εἰδωλοποιϊκῆς εἴδη δύο 265a ἐν τοιούτοις εἴδεσιν (wie θηρευτική und ἀγωνία) 266c ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως — d δύο διχῇ ποιητικῆς εἴδη — e εἴδη δύο (εἰδωλουργικῆς) 267d τῆς τῶν γενῶν κατ' εἴδη διαιρέσεως. Die letzten dieser Stellen, von 264c an, sind offenbar gleicher Art mit den schon besprochenen. 246b bis 249d aber werden die Ansichten anderer, jener φίλοι εἰδῶν, ge-

kennzeichnet und diese Stellen sind eben deswegen für die Meinung des Verfassers nicht entscheidend. An allen übrigen hat das Wort εἶδος jedenfalls wieder logische Bedeutung, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich logische. Die μέγιστα εἴδη, deren gegenseitige Beziehungen genauer untersucht werden, kann man geradezu als die „Kategorien“ Platos bezeichnen[19]. Auf einander nicht zurückführbar beschreiben sie mit einander das „sein“, das erst dann vollständig gedacht ist, wenn die verschiedenen Seiten beachtet sind, welche durch jene εἴδη in allgemeinster Weise angedeutet werden: nur in ihren Wirkungen ist irgendwelche Wirklichkeit zu erkennen und zu beschreiben; jede Eigenschaft, die nur mittelst einer Bewegung und stetigen Beharrens in der Bewegung wahrgenommen wird, fällt als seiend unter die Kategorie κίνησις und στάσις, und eine präcise Feststellung derselben ist nur möglich mittelst frei reflectirender Vergleichung, welche sie von anderen unterscheidet und als identisch mit sich festhält. Uebrigens mag ja immer, wo das Wort εἶδος vorkommt, Plato zugleich an die objective Grundlage des logischen Gebildes denken und seine Leser darauf hinzuweisen beabsichtigen. Es läge dann in dem Worte immer die Forderung „adäquater“ Begriffsbildung, welche an einer Stelle des Politicus (262ab) mit Unterscheidung von εἶδος und μέρος[20] ausdrücklich gestellt wird. Das Wort ἰδέα aber, das viel seltener gebraucht wird als εἶδος — ausser 235d haben wir es ja nur in 253d, 254a und 255e — darf, so wie es gewöhnlich geschieht, als Synonymon von εἶδος betrachtet werden. Ich kann schlechterdings nicht finden, dass es Bonitz gelungen sei, den Beweis zu erbringen, um den er sich seitenlang in seinen „platonischen Studien“ bemüht, dass im Sophistes durchweg jene eigentümliche Lehre vorausgesetzt sei, wonach „dem Was eines logischen Begriffs als solchem Realität“ zukäme — in anderem Sinn, als das jeder von uns auch behaupten möchte, sofern die Bildung des Begriffs, wie jedes Geschehen und Sein, von uns als causal bedingt

---

[19]) eine andere Bedeutung liegt dem δυσειδὲς γένος τῆς ἀμετρίας in 228a zu Grunde.

[20]) in dem Sinne des Worts Kategorie, wie dasselbe von K. Chr. Planck im Anschluss an Hegels Logik gebraucht worden ist.

aufzufassen ist. Um auf wenige Einzelheiten einzugehen, die Bonitz besonders betont: „Die Anerkennung von gerecht und ungerecht als einer Eigenschaft der Seele ... verwandelt sich sogleich in die Anerkennung, dass Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als etwas Seiendes der Seele einwohne (247 a). Jede Zahl ist etwas Seiendes (238 a), doch aus keinem anderen Grunde, als weil sie Object und Inhalt eines begrifflichen Denkens ist. Das Etwas, τὶ, lässt sich an sich, isolirt von dem Seienden, gar nicht denken und aussprechen (237 d)“ [21]). Die Ausführungen, aus denen diese Gedanken entnommen sind, sind polemischer Art und unter sich insofern recht ungleich, als eben die Gegner, auf deren Meinungen Plato im Streit eingehen muss, ganz verschiedene Sätze über das ὄν und seinen Gegensatz, das μὴ ὄν, aufgestellt haben. 237 d und 238 a hat es Plato mit den Eleaten zu thun, denen Gedachtwerden und Sein zusammenfiel — so wie es nach Bonitzens Meinung auch für Plato zusammengefallen wäre — und 247 a kämpft er nach einer ganz anderen Seite. Doch meine ich, er habe vollständig recht, sowohl mit dem was er gegen diese als mit dem was er gegen jene Gegner vorbringt, er widerlege ihre Sätze in einleuchtender Weise.

Die Eleaten hoben an ihrem „Seienden“ eben immer das eine hervor, dass es sei, und diese Bestimmung schien ihnen jede andere auszuschliessen, die nicht aus einfacher logischer Umformung derselben sich ergeben hätte. Ihre positiven Sätze waren streng genommen in dem einen identischen Urteil erschöpft, dass eben das Seiende sei, und nur in negativer Form konnten sie immer wieder neue logische Umformungen der Grundbestimmung vorbringen, indem sie sich gegen die von anderen dem Seienden noch beigelegten Bestimmungen verwahrten. Im Streit mit ihnen schränkt sich Plato ganz in die Grenzen des logischen Gebiets ein, über welches sie selbst nicht hinausgehen wollten. Er weist aber nach, dass auch das bloss Gedachte mit einer ganzen Reihe verschiedener Bestimmtheiten, unter verschiedenen Kategorien, gedacht werden

[21]) Diese Unterscheidung von μέρος und εἶδος hätte keinen Sinn, wenn, wie Bonitz a. a. O. S. 196 behauptet, für Plato jedes logische Verhältnis eben als solches Realität hätte.

müsse, wie ja sogar die Eleaten selbst sich nicht hatten enthalten können, Einheit und Ganzheit von Ihrem Seienden auszusagen. Dies genügt noch nicht: auch als ein τὶ ist es bestimmt und eine Zahlbestimmung kommt ihm notwendig zu, wenn es klar gedacht wird. Plato deutet an, dass noch andere Bestimmtheiten dazugehören; er könnte fortfahren, die Qualität (bestimmter, die nach unseren Sinnesorganen unterschiedenen Gattungen von Qualitäten, z. B. Farbe, Gewicht), die Quantität, räumliche und zeitliche Beziehungen aufzuzählen. Und mit gutem Recht sagt er nicht bloss, das Seiende sei immer auch ein Etwas, sondern wendet den Gedanken auch so, „das Etwas lasse sich nicht isolirt von dem Seienden denken“. Denn so wenig wie das ὄν, ebenso wenig kann das τὶ oder die Zahl oder irgend eine formale Bestimmtheit, die wir zum Object des Denkens machen wollen, klar gedacht werden losgelöst von Bestimmtheiten, die unter andere Kategorien fallen. Diese gehören notwendig zusammen und fordern einander gegenseitig. Unsere Gedanken kommen — wenn man ihnen freie Bewegung lässt — nicht vorher zur Ruhe, bis sie, von einer ausgehend, den ganzen Kreis der Kategorien durchlaufen haben, mittelst deren jedes Object bestimmt wird[22]). Das eleatische ὄν, dessen einziges Merkmal die logische „Setzung“ ausmacht, ist deshalb ein Unding, ein nur halb und unklar gedachtes Sein, die blosse Forderung und sprachliche Andeutung eines Denkobjects, welche gerade so gut in negativer Form, in der Bezeichnung Nichts oder μὴ ὄν gestellt werden könnte, wie in positiver, und das μὴ ὄν, das seinen Gegensatz bilden soll, enthält den Widerspruch in sich selbst; denn um zu jenem inhaltlosen ὄν sich wirklich gegensätzlich zu verhalten, müsste es das gar nicht Gesetzte, gar nicht Gedachte und nicht Geforderte sein — von ihm aber kann man nicht reden[23]). Alle Bestimmungen des Gedachten gelten nun jedenfalls

[22]) Bonitz Plat. St.[2] S. 184. (Vgl. S. 187.)

[23]) Es fehlt bei Plato noch an der vollständigen Ausmessung dieses Kreises. Sobald sie vollzogen wäre, würde sich zeigen, dass die ἀπορίαι, die sich unabsehbar erhoben, nicht unendlich waren, so wie sie scheinen mochten (245 d e vgl. oben S. 503), sondern dass sie alle gelöst sind in einer fest begrenzten Zahl allgemeiner, mit einander zusammenhängender Grundbestim-

auch für das Reale, sofern es gedacht wird. Und da das Reale selbstverständlich nur als Gedachtes Gegenstand unserer Untersuchung sein kann, so muss das in der Polemik gegen die Eleaten Gewonnene, soweit es richtig ist, mit jeder weiter gehenden Betrachtung über das „Seiende“ vereinbar sein.

Was aber die von Bonitz bemängelte Beweisführung gegen die Materialisten betrifft, so meine ich, der Hinweis darauf, dass geistige Wirklichkeit etwas total anderes sei als körperhaftes Sein und körperliche Eigenschaften, sei der einzige Ausgangspunkt, den man zum Kampf gegen den Materialismus wählen könne. Läugnen kann ja das Geistige niemand; aber seine Selbständigkeit und auf nichts Körperliches zurückführbare Eigenartigkeit kann bestritten werden. Sie ist geleugnet durch die Definition ὄν = σῶμα. Und eben zum Aufgeben dieser Definition drängt Plato, indem er für die Eigenschaften der Seele wie für diese selbst das Zugeständnis des Seins begehrt; übrigens nicht ohne anzudeuten, dass ihm auch das Psychische nicht, so wenig wie das Körperliche, für sich gesondert volle Realität des Seins zu enthalte scheinen, sondern nur das Zusammen beider, das ἔμψυχον. — Ich weiss wirklich nicht, was in dem Beweisgang, den ich für sehr geschickt angelegt halte, Absonderliches gefunden werden kann. Doch schon der sprachliche Ausdruck, meint Bonitz, lasse erkennen, dass hier eben die alte „platonische Ideenlehre“ vorausgesetzt sei. An die oben angeführten Sätze schliessen sich weiter folgende an: „Der Philosoph steht in beständigem denkendem Verkehr mit der Idee des Seienden, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ (254a). Die Verschiedenheit wird nicht blos als τὸ θάτερον, ἡ θατέρου φύσις (256e, 257c), sondern auch als ἡ θατέρου ἰδέα (255e), als εἶδος ἓν ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων (258c) bezeichnet. Die Ausdrücke μετέχειν, κοινωνεῖν, die in dem wichtigsten Abschnitte über die Verbindung der Begriffe herrschen, sowie παρουσία an der vorher angeführten Stelle (247a) sind die technischen Ausdrücke für Verhältnisse der Ideen im platonischen Sinne.“ Auch Apelt z. B. macht zu dem Satze διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου die Anmerkung „haec

mungen des Seins, auf welche jedes Object unserer Erkenntnis zurückzuführen oder an welche es anzuknüpfen ist, damit es eben erkannt werde.

aperte spectant ad idearum doctrinam, sc. ad placitum illud notissimum, de quo uberrime disseritur in Phaedon. p. 100 b sqq. . ." Es will mir scheinen, als habe hier der Klang des Wortes ἰδέα die forschenden Gelehrten irre geführt. Eben das ist ja erst festzustellen, was dieses Wort im Sophistes bedeuten möge und es kann nur aus der Untersuchung der Gedanken festgestellt werden. Dagegen machen, wenn ich recht verstehe, Bonitz und Apelt hier einen Schluss vom Wort, dem unsichern, erst zu erklärenden, auf den Gedanken: sie bewegen sich in einem circulus! So viel wir bisher gefunden hatten, war für ἰδέα die Bedeutung „Erscheinung" und ausserdem die logische Bedeutung, in der εἶδος sich oft wiederholt, also „Gattung" oder „Art", anzuerkennen. Ein Hinblick auf den Politicus, welcher ja mit dem Sophistes eng zusammenhängt (nicht bloss durch die Form seiner Einleitung), bestätigt eben diese Bedeutungen und keine andere. Was nun aber die Worte μετέχειν, κοινωνία, παρουσία und ähnliche betrifft, so muss ich fragen, wie sich Plato denn ausdrücken sollte, wenn er logische Verhältnisse beschreiben wollte. Andere als bildliche Redeweise ist hier nicht möglich und dass Plato nicht gerade die sprachlichen Bezeichnungen gewählt hat, welche Aristoteles anwendet: das mag ihm dieser in seiner Rechthaberei als Fehler anrechnen, aber wir werden ihm daraus keinen Vorwurf machen können. Die Worte, welche er angewendet, sind unbestreitbar geeignet. Als technische termini eigentümlich begrenzter Bedeutung dürften sie gewiss nur aufgefasst werden, wenn sie ausschliesslich oder fast ausschliesslich zur Verwendung kämen. Dies ist aber gar nicht der Fall. Es wechseln mit den von Bonitz herausgehobenen Wörtern nicht nur παρεῖναι (248 c e), μετεῖναι (248 c), ἐνεῖναι (249 a), μεταλαμβάνειν (248 d, 251 d 259 b), von denen man ebenfalls behaupten möchte, dass sie zu den „technischen Ausdrücken für Verhältnisse der Ideen im platonischen Sinne" gehören, obgleich in dem Satze 250 e ἐπειδὴ ἐξ ἴσου τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἀπορίας μετειλήφατον doch eigentlich niemand an eine besondere „platonische" Bedeutung von μεταλαμβάνειν glauben wird und vom terminus technicus erwartet werden dürfte, dass er seiner besondern Sphäre vorbehalten bleibe, — sondern zur Bezeichnung derselben Verhältnisse und Be-

ziehungen, welche diese Wörter beschreiben, dienen ferner auch ἁρμόττειν (248c). ξυναρμόττειν und ἀναρμοστεῖν (253a), συμφωνεῖν (253b), μίγνυσθαι und μίξις (260b, 253b vgl. μικτά und ἄμικτα 254d), ξυμμίγνυσθαι und ξύμμιξις (254c, 259a, 252a), συγκεράννυσθαι (253b), ἔχειν und ἕξις (249a, 247a), περιέχειν (250b), δέχεσθαι (253a), ἅπτεσθαι (261c, vgl. προσάπτωμεν 251d). Und da das in der That mit Vorliebe verwendete κοινωνεῖν (oder προσκοινωνεῖν, ἐπικοινωνεῖν 251c, d vgl. 252d ἐπικοινωνία) erklärt wird als πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεως τινὸς ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ξυνιόντων γιγνόμενον (248b) ist, auch noch das πεπονθέναι und πάθος ἔχειν τινός von 245a und b und 259d hierherzuziehen.

Wegen der παρουσία und dem mit ihr 247a vorkommenden παραγίγνεσθαι und ἀπογίγνεσθαι erinnere ich noch einmal an das, was im Phädo 99 gesagt ist, wo Plato eine nähere Erklärung über die Ursachen des Werdens und der Veränderung ablehnt. So habe ich denn allerdings nichts dagegen einzuwenden, wenn jemand behaupten will, es liege hier im Sophistes dieselbe „Ideenlehre" als Voraussetzung der Beweisführung zu Grunde, welche wir aus dem Phädo kennen — aber eben nur, wenn auch die Ideenlehre des Phädo zuvor ausdrücklich jeder Phantastik entkleidet wird. Und ob in ihr nicht einige Phantastik stecke, darüber bin ich selbst mir, wie schon gesagt, noch nicht klar. Auf weitere polemische Auseinandersetzungen will ich des Raumes wegen verzichten. Das aber soll über den Sprachgebrauch noch gesagt sein, dass — ganz wie im Politicus — γένος und μέρος, μόριον in vielen Stellen, nicht bloss in denen auf welche ich oben schon aufmerksam gemacht habe, ganz gleichartig mit εἶδος erscheint und dass auch φύσις, wie dort, der Bedeutung dieses Worts oft sehr nahe kommt. Die weiteren Stellen für γένος, welche etwa in Betracht kommen können[24]), sind, ausser den oben schon abgeschriebenen aus 218d 220a 222d 224c, e 228a 253d 254d 261a 267d folgende: 216c τοῦτο τὸ γένος (sc. φιλοσόφων) 217a καθάπερ τὰ

[24]) Das alles finde ich ohne weitere Voraussetzungen überzeugend. Bonitz dagegen behauptet, S. 187, die Beweiskraft der Kritik der Parmenideischen Lehre liege einzig darin, dass dem Was eines logischen Begriffs als solchem Realität zugeschrieben sei.

ὀνόματα τρία, τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἓν ὄνομα γένος ἑκάστῳ προσῆπτον 219e τὸ μὲν ἀψύχου γένους, τὸ δ' ἐμψύχου 220b τοῦ πτηνοῦ γένους[25]) 223a τοῦτο τὸ γένος — c ἕτερόν τι γένος 224e μαθηματοπωλικὸν γένος 226a τὸ χρηματιστικὸν γένος 228d δύο κακῶν γένη — e δύο γένη κακίας 229a διδασκαλικῆς ἓν γένος — b διπλῆ γιγνομένη (ἡ ἄγνοια sc.) καὶ τὴν διδασκαλικὴν δύο ἀναγκάζει μόρια ἔχειν, ἓν ἐφ' ἑνὶ γένει τῶν αὐτῆς ἑκατέρῳ 231a τὸ γένος (gemeint sind αἱ ὁμοιότητες) 233a ἡμῶν (= ἀνθρώπων) τὸ γένος 235b τοῦ γένους τοῦ τῶν θαυματοποιῶν — c οὔτε οὗτος οὔτε ἄλλο γένος οὐδέν 246b ἀμφοῖν τοῖν γενοῖν (Materialisten und Idealisten) 253b τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ τοιαῦτα μίξεως ἔχειν .. ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν 253e διακρίνειν κατὰ γένη ἐπίστασθαι 254b τὰ μὲν τῶν γενῶν κοινωνεῖν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή 254e δύο γένη τινέ 255c ὡς δύ' ἄττα ὀνόματα ἐφ' ἑνὶ γένει διανοεῖσθαι 256b τῶν γενῶν τὰ μὲν ἀλλήλοις .. μίγνυσθαι, τὰ δὲ μή — d κατὰ πάντα τὰ γένη 257a ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἡ τῶν γενῶν φύσις — e τῶν ὄντων τινὸς γένους ἀφορισθέν 259a συμμίγνυται ἀλλήλοις τὰ γένη — b θατέρου μετειληφὸς ἕτερον ἂν τῶν ἄλλων εἴη γενῶν 260a λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι — b τὸ μὴ ὂν ἕν τι τῶν ἄλλων γένος ὂν ἀνεφάνη 261e δηλωμάτων διττὸν γένος 263d ταῦτα τὰ γένη (nämlich διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία) 264e σχίζοντες διχῇ τὸ προτεθὲν γένος 265e ποιητικῆς γένη 266 d e τὸ μὲν εἰκαστικόν, τὸ δὲ φανταστικὸν γένος 268a ἑκατέρου γένους .. τούτου δ' αὖ τοῦ γένους ἓν ἢ δύο φῶμεν; — c τοῦ φανταστικοῦ γένους.

Für μέρος, μόριον sind es, ausser der soeben aus 229b ausgeschriebenen und den oben aus 223c 229c und 236c nachgewiesenen, welche besonders deutlich zeigen, wie leicht die Bedeutung dieser Wörter in die von γένος und εἶδος übergehen kann, folgende Stellen[26]): 219c 220a. b. c 221b. e 222b 223d 224e 229c. e 231b 235c (auch μοῖρα kommt hier = μέρος vor in einem Zusammenhang, wo auch εἶδος, γένος stehen könnte: διαιροῦντας ἀεὶ

[25]) nicht hierher gehört z. B. 216a ξένον τὸ γένος ἐξ Ἐλέας, 231b ἡ γένει γενναία σοφιστική, 265a ἐγγυτάτω γένει.

[26]) Das πτηνὸν γένος dieser Stelle heisst vorher πτηνὸν φῦλον: ähnlich findet sich φῦλον = γένος oder εἶδος (s. oben) S. 218c; 242d steht dafür ἔθνος, 268d γενεά.

τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν) 236 b. c 257 c. d 258 a. b 264 e 265 b 266 a (hier kommt auch einmal zur Abwechslung μερίς vor) 268 c. d. Des Raumes halber begnüge ich mich hier mit einfacher Angabe der Seiten. Die enge Verwandtschaft von φύσις endlich mit ἰδέα, εἶδος zeigt sich in folgenden Stellen: 245 c τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἑκατέρου φύσιν εἰληφότος 250 c κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται 255 b μεταβάλλειν ἐπὶ τοὐναντίον τῆς αὑτοῦ φύσεως 255 d πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν — e οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου 256 de κατὰ πάντα τὰ γένη.. ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ 257 a ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἡ τῶν γενῶν φύσις — c ἡ θατέρου φύσις φαίνεταί μοι κατακεκερματίσθαι — d τὰ τῆς θατέρου φύσεως μόρια — — τῷ καλῷ τι θατέρου μόριον ἀντιτιθέμενον .. ἕτερον τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως 258 a ἡ θατέρου φύσις ἐφάνη τῶν ὄντων οὖσα — b ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος ἀντίθεσις — — τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον — d τὴν θατέρου φύσιν 264 e σχίζοντες τὸ προτεθὲν γένος πορεύεσθαι .. τὰ κοινὰ πάντα περιελόντες, τὴν οἰκείαν λιπόντες φύσιν (τοῦ σοφιστοῦ sc.) Auffallen muss dabei, dass es ganz vorzugsweise das θάτερον (= μὴ ὄν) ist, von dessen φύσις geredet wird. Aber die Beschränkung ist keine strenge und also nicht grundsätzlich und so ist es jedenfalls verfehlt, wenn einige Gelehrten φύσις und ἰδέα einander hier entgegenstellen wollen. (Vgl. auch Phil. 25 a. c)[27]).

Ein recht langer Excurs, der uns über die Bedeutung der platonischen Idee Aufklärung bringen sollte, hat uns vom Text des Sophistes p. 248 e weggeführt, dessen Sinn immer noch nicht ganz aufgehellt ist. Vorher hatten wir (S. 20) die Vermutung aufgestellt, die plötzliche Einführung des νοῦς (oder der φρόνησις) in den Beweisgang, durch den die κίνησις auch für die wahre Welt als wirklich erwiesen und damit die Definition des ὄν als unveränderlichen aufgehoben werden soll, dürfte den Grund haben, dass die wesenhafte Wirklichkeit des νοῦς von den 248 e. f. bekämpften Ideenfreunden selbst hervorgehoben worden sei — und

[27]) 244 e und ähnliche Stellen, wo μέρος im Gegensatz zu ὅλον steht, sind absichtlich weggelassen.

dies hatte, wie wir uns überzeugten, auf die Lehre der Megariker gepasst; dass es auch zu der eigenen, in früheren Dialogen vorgetragenen Lehre Platos stimme, welche ich nach den gegebenen Ausführungen in der besprochenen Stelle des Sophistes mitberücksichtigt sehe, brauchte nicht umständlich bewiesen zu werden. Ein anderer Erklärungsgrund aber für die unvermittelte Einführung des νοῦς war darin vermutet worden, dass der Verfasser — oder sagen wir einfacher, dass Plato — ohne Rücksicht auf die Meinung anderer oder auf früher von ihm selbst vorgetragene Lehren als seine jetzt eben bestehende Ueberzeugung, auf deren Begründung er vorläufig nicht eingehen will, andeutet, das Merkmal der Belebtheit müsse in eine endgiltige Definition des Seienden aufgenommen werden. Es ist noch die Frage zu entscheiden, ob mit dem παντελῶς ὄν in 248e die Ideen gemeint seien und ob also ihnen hier Bewegung, Leben, Seele und Geist zugeschrieben werde. Nach allem, was ich schon ausgeführt, kann ich diese Frage nur verneinen. Im Sinne der φίλοι εἰδῶν, auf deren Standpunkt Plato sich für einen Augenblick stellen will, muss das παντελῶς ὄν allerdings für gleichbedeutend mit den ἀσώματα εἴδη erklärt werden; aber der Zweck der Auseinandersetzung mit ihnen ist, zu zeigen, dass ihr Begriff vom ὄν fehlerhaft ist: eben damit ist jene Gleichung zerstört und aufgehoben, so gut wie die Gleichsetzung von σῶμα und ὄν — auch dort könnte man im Sinne der von Plato bekämpften Gegner, der Materialisten sagen, von σῶμα und παντελῶς ὄν — aufgehoben wird. Ein παντελῶς ὄν wollten die Ideenfreunde definieren, ein παντελῶς ὄν auch die Materialisten, und ihnen entgegen will Plato eine neue Definition des ὄν — selbstverständlich auch des παντελῶς ὄν — durchsetzen. Nur an das Seiende in dem Sinn, der sich aus den im Sophistes selbst gefundenen Bestimmungen ergibt, dürfen wir also denken, wenn wir die Meinung Platos — wenigstens seine Meinung zu der Zeit, da er den Dialog Sophistes verfasste — auffinden wollen. Die Bestimmungen dieses Seienden aber sind, dass es Etwas ist und zwar ein in Beziehungen stehendes Etwas, ein Teile in sich befassendes Ganzes, einheitlich und wirkungskräftig — und weiter kommt eben hinzu, dass es bewegt und belebt, von geistiger Kraft durchdrun-

gen ist. Also nicht der Idee ist hier νοῦς zugeschrieben, sondern dem Seienden. Dieses Seiende, von dem angedeutet, ohne Beweis angenommen wird, dass es ἔμψυχον sei, ist das ὄν in all seiner Fülle, der κόσμος, jener θεὸς αἰσθητός des Timäus. Körperhaftes und geistiges Sein ebenso wie die εἴδη ἀσώματα für sich in beziehungsloser Vereinzelung genommen sind bloss logische Abstraktionen. Zur Bestätigung meiner Erklärung dient der Umstand, dass im Folgenden mit τὸ ὄν und τὰ ὄντα geradezu τὸ πᾶν abwechselt. 249d heisst es ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι τῶν τε τὸ ὂν πανταχῇ κινούντων μηδὲ ἀκούειν, ἀλλὰ .. ἀκίνητά τε καὶ κεκινημένα τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν .. λέγειν und 252a τῶν τὸ πᾶν κινούντων καὶ τῶν ὡς ἓν ἱστάντων καὶ ὅσοι κατ' εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί. Auch an den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erinnere ich noch einmal. Mit der οὐσία der εἴδη, welche die Anhänger dieser εἴδη als alleinige Wirklichkeit gelten lassen wollen, steht die erkennende Seele — d. h. aber die Seele des Menschen, der erkennt, nicht die Seele der εἴδη — in Beziehung. Diese Beziehung wird auf Kraftwirkung zurückgeführt und weil solche an ihnen und der von ihnen unterschiedenen Seele zu bemerken ist, sind — mit dem Merkmal der δύναμις ausgestattet, das allein erforderlich ist zum Nachweis des Seins — beide wirklich, παντελῶς ὄντα. Damit bleibt die erkennende Seele offenbar noch verschieden von dem, was sie erkennt, und andererseits ist dem erkannten Object damit noch keine Seele zugeschrieben. Wohl aber ist eine solche der Gesamtheit der Wirklichkeit zugeschrieben, dem πᾶν ὄν, das eben, wenn Erkenntnis als Auffassung eines Objects durch ein Subject wirklich ist und darum auch logisch möglich sein soll, sowohl das Subject des Erkennens als das Object in sich enthalten muss.

Auf die Thatsache von Spiegelungen und anderen Bildern hatte Plato hingewiesen, wie seiner Beschreibung der Sophistik als einer durch Bilder täuschenden Kunst entgegengehalten wurde, der Begriff des Bildes sowohl als der Täuschung enthalte einen logischen Widerspruch. Aber er hatte sich mit diesem Hinweis nicht begnügen wollen, sondern den Versuch unternommen, den

behaupteten Widerspruch logisch aufzulösen. Dieses Ziel hat er durch die Untersuchung der Begriffe μὴ ὄν und ὄν noch keineswegs erreicht. Und nun beruft er sich in Kapitel XXXVII wieder — auf nichts anderes als eine Thatsache, nämlich die, dass wir in jedem Urteil verschiedene Worte zur Bezeichnung einer einheitlich gedachten Sache anwenden. Die logischen Einwände, welche auch hiegegen wieder erhoben werden und die Sinnlosigkeit und Verfehltheit solchen Urteilens behaupten, behandelt er sehr geringschätzig: die Leute die sie erheben, meint er, machen sich bloss lächerlich damit, denn ihr Einwand selbst ist ein solches — von ihnen für sinnlos und verfehlt erklärtes — Urteil! Es leuchtet ein, dass jene damit gründlich abgeführt sind; und man wird auch leicht erkennen, dass die Berufung auf die Thatsächlichkeit des Urteils eine ganz andere Bedeutung hat, als der Hinweis auf die Thatsächlichkeit der εἴδωλα beanspruchen konnte. Wer diese leugnet, und behauptet, das Nichtseiende sei in keiner Weise, sprach damit immer noch ein Urteil aus, bei dem man sich etwas vernünftiges denken konnte: er wehrte einen Gedanken ab, der in Beziehung eines Prädikats auf ein Subject bestand. Dagegen wer die Beziehung verschiedener Wörter auf einander im Urteil überhaupt nicht als thatsächlich sinnvolle anerkennt und dem Subject und Prädikat die Bedeutung nicht zuerkennt, welche Plato durch Betrachtung des gewöhnlichen Urteils herausstellt, der zerstört damit nicht bloss die Voraussetzung alles Streits und aller Belehrung, sondern einfach und geradezu auch das Denken selbst. Die Behauptung, es werde im Urtheil Subject und Prädikat verbunden, ist nichts anderes als die allgemeine Beschreibung einer im einzelnen stets neu sich wiederholenden psychischen Thatsache, eines πάθος, das wir mit Vernunft, der δύναμις τοῦ διανοεῖσθαι καὶ λέγειν, begabten Menschen an uns immer wieder erleben. Ueber die Wirklichkeit eines inneren Vorgangs, einer Regung des Gefühls und Willens oder einer Bethätigung des Auffassungs- und Denkvermögens, kann sich niemand täuschen: das ist ganz ausgeschlossen, wie schon im Theätet hervorgehoben worden ist. Der Hinweis darauf bezeichnet etwas absolut Gewisses, das zu beanstanden keinen Sinn hat. Dagegen die Behauptung. dies oder das

sei Abbild von einem anderen als seinem Vorbild, sagt nichts von innerer, psychischer Thatsächlichkeit aus, sondern von äusseren Gegenständen und Umständen. Ueber solche ist Täuschung möglich; ja es ist sogar fraglich, ob es darüber sicheres Wissen, das von dem richtigen Vermuten (der ἀληθὴς δόξα) sich klar unterschiede, geben kann. Eine psychische Thatsache liegt auch dieser Behauptung zu Grunde: auf Anlass eines inneren Erregtwerdens wird sie gedacht. und indem sie gedacht und ausgesprochen wird, kommt zu der psychischen Erregtheit noch jenes Unterscheiden und Verbinden verschiedener Inhalte des Bewusstseins, das wir eben als Urteilen bezeichnen, als 2te innere, psychische Thatsächlichkeit hinzu. So ist sie, wie schlechtweg jede Behauptung über äusserliches Verhalten. von psychischen Thatsächlichkeiten getragen und deren Beobachtung und Anerkennung ist Grundlage und Ausgangspunkt aller Betrachtung thatsächlichen Seins überhaupt. Jeder Versuch der Erklärung rätselhafter Dinge und Vorgänge im einzelnen oder des Rätsels der Welt im ganzen setzt schon durch die Form der Fragen und Antworten, die eben auch Urteile sind, jene psychischen Grundthatsachen voraus, und eine philosophische Welterklärung, die bewusst und ausdrücklich sich zur Aufgabe macht, vom Bekannten und Sicheren aus das Unbekannte zu suchen, das Unsichere zu prüfen und das nicht Verstandene verständlich zu machen, hat mit der ausdrücklichen Feststellung derselben sowie der Bedingtheit alles einzelnen Erkennens durch sie zu beginnen. Die Erkenntnis davon tritt hier bei Plato erstmals wenn auch noch nicht in voller Klarheit hervor. Später hat sie Cartesius deutlicher und bestimmter zum Ausdruck gebracht, indem er sein Cogito als den einzigen sicheren Punkt im Schwanken aller vermeintlichen Erkenntnisse und Wahrheiten bezeichnete; und wiederum Kant, indem er aufs neue die Thatsache des Urteilens ins Auge fasste und untersuchte und die Elemente des Urteils eingehender, als vorher je geschehen war, beschrieb.

Damit, dass erkannt ist, was Plato hier (252c) ausspricht, es gebe kein Denken ausser in der Form des Subject und Prädikat verbindenden Urtheils, ist auch schon begriffen, dass es keine Art von Wirklichkeit oder Bestimmtheit, die dem Denken erfassbar

wäre[28]), geben kann ausser in Beziehung zu anderen Bestimmtheiten; und das heisst dann, dass kein Wort für sich allein einen Sinn hat, sondern nur das im Urteil mit anderen Wörtern verknüpfte. Also auch „Sein" hat nur Sinn im Urteil, entweder als Subject eines Prädikats oder als Prädikat eines Subjects oder als Bestimmung eines Subjects oder Prädikats, deren jedes selbst stets das andere voraussetzt und fordert[29]).

Die Meinung, man dürfe μηδὲν κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν oder es gebe überhaupt keine ξύμμιξις (252b), und der Gedanke, πάντα ἀλλήλοις δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας (252d) werden beide abgewiesen. Sie sind einander in gleich schroffer Weise entgegengestellt, wie vorher (249c d) die Behauptungen τῶν ἓν ἢ καὶ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι und τῶν πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων. Und bei genauer Prüfung erweist es sich, dass die beiden Entgegensetzungen aufs engste zusammenhängen, so dass die einzelnen Glieder gegenseitig fast zur Deckung gebracht werden können. Diejenigen, welche unbewegliche Ruhe von dem Seienden aussagen, prädizieren damit ja freilich, d. h. προσαγορεύουσι θάτερον. Sie behaupten auch zum Teil, dass eine κοινωνία der εἴδη mit der ψυχή eintreten könne; aber es sollte das doch jedenfalls keine κοινωνία παθήματος, keine Beziehung von Wirkungen sein. Dann aber ist sie eben unwirklich, besteht in der That gar nicht, wenn wir im Sinne des Sophistes die Wirklichkeit durch πάθημα ἢ ποίημα definieren dürfen. Und so trifft die vielen εἴδη jener Leute dieselbe Kritik, wie das eleatische Eine εἶδος des Seienden:

---

[28]) Auch σχῆμα in 268a gehört vielleicht hierher ὁ μὲν γὰρ εὐήθης αὐτῶν ἐστιν, οἰόμενος εἰδέναι ταῦτα ἃ δοξάζει· τὸ δὲ θατέρου σχῆμα διὰ τὴν ἐν λόγοις κυλίνδησιν ἔχει πολλὴν ὑποψίαν καὶ φόβον, ὡς ἀγνοεῖ ταῦτα ἃ πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδὼς ἐσχημάτισται. Zwar Apelt bemerkt dazu „σχῆμα i. e. habitus et externa species, non ‚genus', ut perperam interpretatur Stallbaum". Aber Stallbaum hat eben vielleicht doch recht und die von Apelt gelobte Schleiermachersche Uebersetzung der Stelle ist sehr anfechtbar. Der enge Zusammenhang von σχῆμα mit εἶδος, γένος, ἰδέα ist aus Tim. 58d. 62a. 73c zu erkennen. In Pol. 291d und Leg. 681d dürfte man σχῆμα mit εἶδος vertauschen, wie Leg. 714b zeigt.

[29]) und von einer anderen phantastischen „Wirklichkeit" kann bei Plato überhaupt nicht die Rede sein: dergleichen Missgedanken hat er eben im Sophistes kräftig genug abgewehrt.

als beziehungslose ermöglichen sie kein Urteil und sind gar nicht denkbar (ἀνόητα, ἄφθεγκτα); also auch Unbeweglichkeit und Beziehungslosigkeit lässt sich nicht von ihnen wirklich prädizieren. Dass aber die von anderen vertretene Annahme schrankenlos und gesetzlos wogender Veränderlichkeit des Seienden alles ohne Ausnahme und Unterschied in Beziehung zu allem anderen bringen müsste, ist ebenso einleuchtend. Ueber eine solche Wirklichkeit und ihre Bestandteile und Verhältnisse gäbe es dann kein falsches Urteil, Irrtum und Lüge und Sophistik wären sinnlose Bezeichnungen, während bei Bewegungs- und Beziehungslosigkeit des Seienden überhaupt kein Urteil möglich wäre. Das Urteil andererseits, das Plato im Sophistes als Grundthatsache feststellt, wird nur durch die Annahme beziehungsvoller Wirklichkeit gerechtfertigt[30]), die nach jener Definition des ὄν zugleich Wirkungskräftigkeit ist, und die Thatsache des Unterschieds von wahr und falsch im Urteil, deren unerschütterliche Sicherheit schon im Theätet nachgewiesen ist, zeigt zugleich, dass es feste, unserer Auffassung sich aufzwingende Bestimmungen der auf einander bezogenen Elemente gibt.

So bringt also die Erkenntnis vom Wesen des Urteils schliesslich die Entscheidung über die beiden von den Materialisten und Idealisten aufgestellten Definitionen des ὄν und lässt beide als unzulänglich und einseitig erscheinen. Ob durch die Betrachtung des Urteils zugleich die von Plato selbst hier versuchte Definition ὄν = δύναμις τοῦ ποιεῖν ἢ πάσχειν endgiltig bestätigt werde oder ob vielmehr aus derselben die Vermutung sich verstärken lasse, dass diese Definition durch Gleichsetzung des ὄν mit dem ἔμψυχον ζῷον zu berichtigen sei, das ist eine Frage, die ich nur anregen, nicht entscheiden will.

Ueber die in 253de gegebene Schilderung der Kunst des Dialektikers muss ich dasselbe bekennen, was Bonitz in seinen Platonischen Studien[2] S. 162 A. von sich aussagt, dass „ich eine Erklärung, die den Worten Platos vollkommen gerecht würde und zugleich den Gedanken zu evidenter Klarheit brächte, nicht ge-

[30]) Apelt verkennt dies vollständig und schreibt die Erkenntnis davon erst dem von ihm so sehr bewunderten Aristoteles zu.

funden habe". Trotzdem will ich nicht darauf verzichten, die Menge der Bemerkungen, welche an die vieldeutigen Worte angeknüpft worden sind, noch weiter zu vermehren. Zu den 2 ersten Gliedern der Schilderung μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην und πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας (ἱκανῶς διαισθάνεται) möchte ich einige andere Stellen beiziehen, deren Ausdruck mit ihnen eine gewisse Verwandtschaft zeigt. Im Parmenides wird 150a ausgeführt: εἰ.. ἐν τῷ ἑνὶ σμικρότης ἐγγίγνεται, ἤτοι ἐν ὅλῳ ἂν ἢ ἐν μέρει αὐτοῦ ἐνείη. Dann heisst es: τί δ' εἰ ἐν ὅλῳ ἐγγίγνοιτο; οὐχὶ ἢ ἐξ ἴσου ἂν τῷ ἑνὶ δι' ὅλου αὐτοῦ τεταμένη εἴη ἢ περιέχουσα αὐτό; Und schon 145b hiess es: τῶν μερῶν ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἐκτὸς τοῦ ὅλου καὶ τὰ πάντα μέρη ὑπὸ τοῦ ὅλου περιέχεται. Aus dem Sophistes selbst kann herangezogen werden 250b τρίτον παρὰ ταῦτα τὸ ὂν .. τιθεὶς ὡς ὑπὸ τοῦ εἶναι τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην (συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν οὕτως εἶναι προσεῖπες ἀμφότερα) — 255e πέμπτον τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν . . καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν διεληλυθυῖαν. (ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου). — 260b τὸ μὴ ὂν ἕν τι τῶν ἄλλων γένος . . κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον. Bei Betrachtung dieser Stellen halte ich für wahrscheinlich, dass διατετάσθαι dazu diene, ein loseres, freieres, auf Reflexion beruhendes Beziehungsverhältnis zu bezeichnen, περιέχειν dagegen eine festere, engere Beziehung meine, wie sie zwischen Gattungsbegriffen und den ihnen untergeordneten Artbegriffen besteht; Beispiele einer πάντῃ διατεταμένη ἰδέα wären also das θάτερον oder μὴ ὄν (vgl. 255b und 260b), ebenso das ταὐτόν oder die Aehnlichkeit, das Grösser und Kleiner d. h. das Mass und der Grad; Beispiele von ἔξωθεν ὑπὸ μιᾶς περιεχόμεναι die τροφική und θεραπεία als μέρη der ἀγελαιοκομική oder die δίποδα und τετράποδα als Unterabteilungen der ζῶα, freilich auch (vgl. 250b) Begriffe wie στάσις und κίνησις in ihrem Verhältnis zu dem allumfassenden ὄν. Die Stelle Soph. 253a, welche Apelt zur Erklärung beizieht (τὰ φωνήεντα . . οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν) spricht wenigstens nicht gegen diese Auffassung; auch die Stellen

Soph. 265 a (μιμητικὴ αὐτὸν περιείληφεν τέχνη), Tim. 31 a, 33 b (τῷ τὰ πάντ' ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζώῳ), 34 b (ψυχὴν διὰ παντὸς ἔτεινε), 40 b und Resp. 462 c u. 616 b, wo die verba περιέχειν, περιλαμβάνειν, τετάσθαι διά τινος vorkommen, nicht.

Ueber das 3te Glied in der Schilderung der dialectischen Kunst, μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην und über sein Verhältnis zum 1. und 2ten wage ich kaum etwas zu sagen. Selbst das einleitende αὖ hilft nichts, da es ja keineswegs eindeutig ist. Verschiedene denkbare Auffassungen, welche ich den von anderen Gelehrten vorgetragenen zur Seite stellen könnte, mit dem Anspruch, dass sie gleichberechtigt seien, lasse ich besser unausgesprochen, da mit der Anerkennung solcher Gleichberechtigung eben doch kein Ergebnis gewonnen wäre. Es ist ja auch möglich, dass eine der längst vorgetragenen Erklärungen wirklich hier das Richtige enthält. Dass mit den Worten des 4ten Glieds πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας das Verhältnis sich ausschliessender Begriffe gemeint sei und dass κίνησις und στάσις, welche 254 d als ἀμίκτω πρὸς ἀλλήλω[31]) bezeichnet sind (vgl. 255 a), als Beispiel dafür dienen könnten, ist wohl allgemeine Annahme.

Der Abschnitt, welcher das Verhältnis der μέγιστα τῶν γενῶν zu einander untersucht, 254 d ff., scheint mir in der neuesten Behandlung, die er durch Apelt erfahren hat, ungünstig weggekommen zu sein. Einige Ausführungen, die dem unbefangenen Leser ohne weiteres verständlich sein dürften und über die ich deshalb gar nicht weiter reden will, werden durch Erinnerung an Stellen des Phädo und anderer platonischer Dialoge früherer Zeit, die mit ihnen gar nichts zu schaffen haben, in das Zwielicht einer dämmerhaften Beleuchtung gerückt, in der selbst die einfache grammatische Construction der Sätze nicht mehr klar zu erkennen ist. Infolge davon wird 255 a θάτερον ὁποτερονοῦν αὐτοῖν nach Heindorfs Vorgang erklärt durch sive motus sive status, während es doch offenbar auf das vorausgehende οὐθ' ἕτερον οὔτε ταὐτόν zurückzubeziehen ist; wird ferner 255 d τῶν ἑτέρων mit dem nachfolgenden ἕτερον verbunden, anstatt von dem vorausgehenden τὶ abhängig

[31]) oder als „möglich" begriffen.

gemacht zu werden; wird 256c verkannt, dass zu dem Satze οὐχ' ἕτερον ἄρ' ἐστί πῃ καὶ ἕτερον das Subject ἡ κίνησις zu ergänzen ist. Schleiermacher und Deuschle haben in allen diesen Fällen das Richtige. Einzelnes in diesem Abschnitt bleibt wohl dem Streit der Meinungen preisgegeben, so insbesondere 256b, wo die Ueberlieferung lautet: ΞΕΝΟΣ. οὐκοῦν κἂν εἴ πῃ μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν. ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ. Ὀρθότατά γε, εἴπερ τῶν γενῶν συγχωρησόμεθα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἐθέλειν μίγνυσθαι, τὰ δὲ μή. Es scheint mir ein Fehler, dass Apelt die Bemerkung Stallbaums unterdrückt hat, welche dieser in seinem Kommentar hier angeknüpft hat: „Heindorf et Schleiermacher intercidisse nonnulla putarunt atque coniecerunt sic esse scribendum: οὐδὲν — προσαγορεύειν. νῦν δὲ οὐ μεταλαμβάνει. Θ. οὐ γὰρ οὖν. Ξ. ἄτοπον ἄρα στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν. Θ. ὀρθότατά γε, εἴπερ κ. τ. λ.“ Denn fraglich bleibt es mindestens, ob der Text hier in Ordnung sei[32]). Oder darf man vielleicht den Ausdruck der Irrealität εἰ μετελάμβανεν, οὐδὲν ἂν ἦν so stark betonen, dass der hypothetische Satz nur als eine Form der negativen Aussage erscheint und die Antwort ὀρθότατά γε eben die Negation bestätigt? Dafür weiss ich sonst kein entsprechendes Beispiel. Wollen wir aber, mit Stallbaum, Apelt und anderen, in diesen Sätzen angedeutet finden, dass auch zwischen den Begriffen κίνησις und στάσις Beziehungen bestehen, so übernehmen wir damit die Aufgabe, nicht blos mit den scheinbar entgegenstehenden Erklärungen von 252d. 250d. 255b, c welche Apelt in Erinnerung bringt, einen Ausgleich zu suchen, sondern es liegt uns dann auch ob, für die Selbständigkeit der Begriffe ταὐτόν und θάτερον, für ihre inhaltliche Verschiedenheit von στάσις und κίνησις einen neuen Beweis aufzubauen an Stelle des 255ab geführten, dem wir damit den Boden entzogen haben. Freilich, es wird möglich sein, jenen Beweis durch einen anderen zu ersetzen, und auch ich bin der Ansicht, dass Plato die Bestimmung der κίνησις als στάσιμος zulasse; ja ich meine, dass ihm die Eigenschaft der Stetigkeit einer

---

[32]) πρὸς ἀλλήλω ist vielleicht nur Glosse zu αὐτοῖν. Das eine oder das andere wird wohl zu streichen sein.

Bewegung als Bedingung dafür gelte, dass die Bewegung scharf aufgefasst, gemessen und beschrieben werden könne.

257a τὸ ὂν ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· Damit scheint dem ὄν jede Bestimmtheit genommen und in das μὴ ὄν verlegt zu werden, entsprechend dem Satze Spinozas „omnis determinatio est negatio". Aber die beiden Begriffe ὄν und μὴ ὄν gehen vielmehr immer wieder in einander über. Denn das μὴ ὄν = θάτερον ist doch selbst ὄν, und zwar nicht bloss in dem Sinne, dass es dem ganz allgemein genommenen ὄν, d. h. dem blossen Gedanken eines Objects, unter- oder eingeordnet ist, sondern auch indem es in seiner eigenen Bestimmtheit (als identisch mit sich selbst, als ταὐτόν) ist. Es gibt also gar kein μὴ ὄν, das nicht ὄν wäre; aber auch das Umgekehrte gilt: das ὄν in jedem Sinne ist auch μὴ ὄν.

In Kapitel XLIV nimmt die Untersuchung eine befremdliche Wendung. Es ist festgestellt, dass es einen guten Sinn hat, vom μὴ ὄν zu reden und eine Bestimmtheit des Seins mit anderen Bestimmtheiten in Beziehung zu setzen, mit welchen sie doch nicht zusammenfällt. Darauf allein, so hat sich gezeigt, beruht die Möglichkeit des λόγος. Nun heisst es, der λόγος müsse weiter untersucht werden, und zwar sei auszumachen, ob das μὴ ὄν eine Verbindung mit ihm eingehe: τὸ μὴ ὄν . . σκεπτέον, εἰ δόξῃ τε καὶ λόγῳ μίγνυται (260b). Nur wenn eine solche Verbindung statthabe, sei ψεῦδος und ἀπάτη möglich. Dagegen werden wohl die Sophisten, um der Definition auszuweichen, die sie als Lügner hinstellen wolle, behaupten, τῶν εἰδῶν (unter diese ist 260a auch der λόγος eingereiht mit den Worten λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι) τὰ μὲν μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος, τὰ δ' οὔ, καὶ λόγον δὴ καὶ δόξαν εἶναι τῶν οὐ μετεχόντων. Die Widerlegung derselben wird 261d eingeleitet durch den Satz φέρε δή, καθάπερ περὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν γραμμάτων ἐλέγομεν, περὶ τῶν ὀνομάτων πάλιν ὡσαύτως ἐπισκεψώμεθα . . εἴτε πάντα ἀλλήλοις ξυναρμόττει εἴτε μηδὲν εἴτε τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δὲ μή. Theätet beantwortet diese Aufforderung sogleich durch die Erklärung δῆλον τοῦτό γε, ὅτι τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δ' οὔ. Der Fremdling fasst seine Erklärung so, dass er in ihr den Unterschied grammatisch verschiedener Redeteile angedeutet findet und die Forderung einer

richtigen Construction des Satzes, der aus einem Subject und Prädicat, die mit einander congruieren, bestehen müsse. Nach dieser grammatischen Betrachtung fügt er noch wie anhangsweise bei, der λόγος sei stets eine Aussage über ein bestimmtes Subject und sei bezüglich desselben entweder wahr oder falsch. Als Beispiel gibt er die Sätze Θεαίτητος κάθηται und Θεαίτητος πέτεται, und Theätet gesteht anstandslos zu, dass beide auf ihn sich beziehen und beide ὄντα aussagen, trotzdem aber der eine wahr sei, der andere falsch. Der Kern des Beweises besteht auch hier wieder, wie oben 239 d und 251 a ff., in gar nichts anderem, als der Erinnerung an etwas als thatsächlich allgemein Bekanntes und von jedem, der nicht gerade Flausen machen will, Anerkanntes. Obgleich dies als ein σμικρόν (262 e) der grammatischen Erörterung angehängt wird, trägt diese selbst zur Entscheidung gar nichts bei. Dass Plato das angebliche σμικρόν, die Verweisung auf die Thatsächlichkeit, als Hauptsache ansicht[33]) und nur gelegentlich eine grammatisch-psychologische Erörterung geben will (die er weiterhin, 263 d ff., auf den Unterschied von λόγος, διάνοια, δόξα, φαντασία ausdehnt), das finde ich u. a. darin angedeutet, dass Theätet jene Erörterung, welche an seine eigenen Worte anknüpft und sich als Deutung derselben einführt, mit der erstaunten Frage unterbricht πῶς τί τοῦτ' εἶπες; (261 e). Theätet hat hiernach (auch das ὅπερ ᾠήθην ὑπολαβόντα σε προσομολογεῖν, das der Frage folgt, spricht dafür)[34]) etwas ganz anderes gemeint, wie er erklärte δῆλον τοῦτό γε, ὅτι τὰ μὲν ἐθέλει, τὰ δ' οὔ. Was kann er gemeint haben? Wohl eben das was durch die vorher gewonnenen Ergebnisse nahegelegt war: nämlich der λόγος, der darauf beruht, dass zwischen den εἴδη eine κοινωνία besteht, die aber durchaus nicht unterschiedslos und allgemein ist, habe eben an diese κοινωνία sich zu halten, Beziehungen welche wirklich zurechtbestehen auszusagen und andere

---

[33]) Ich glaube, dass hier wirklich wieder eine Textänderung notwendig sei; wozu dagegen wird in 258 von den Herausgebern geändert? Was Boeckh vorgeschlagen hat, dort einzusetzen, ergänzt sich wahrlich dem Leser von selbst.

[34]) Vgl. Protag. 329 b.

[35]) zudem, das ἴσως in τὸ τοιόν δε λέγεις ἴσως, ὅτι κ. τ. λ.

nicht zu behaupten. Wenn seine Worte anders verstanden werden und an die abweichende Auffassung derselben trotz seiner erstaunten Zwischenrede eine längere Entwicklung angeschlossen wird, so ist dies nichts anderes als ein Kunstgriff der Darstellung, welche, die natürliche Disposition der Gedanken, die ein belehrender Aufsatz einzuhalten hätte, verlassend die Zufälligkeit der Wendungen eines wirklichen Dialogs nachahmt. Das Zugeständnis Theätets im Hauptpunkte erfolgt aber nachher deshalb so anstandslos, weil dasselbe auf nichts weiter hinausläuft als was eben Theätet schon vorher gemeint hatte in jenem δῆλον τοῦτό γε.

Nachdem wir diesen Standpunkt gewonnen, sind wir versucht zu sehen, ob nicht von ihm aus auch andere Schwierigkeiten des Abschnitts sich in günstigerem Lichte betrachten lassen, als bei anderer Stellungnahme. Befremdlich ist, dass der λόγος nach den logischen Untersuchungen über die μέγιστα εἴδη auch als γένος oder εἶδος bezeichnet und so in Betracht gezogen wird. Noch befremdlicher, dass nachdem der Sinn des μὴ ὄν = θάτερον festgestellt und von demselben bewiesen ist, es erstrecke sich durch alles ohne Ausnahme hindurch, die Sophisten noch zu Worte kommen mit ihrer Behauptung, τὰ μὲν μετέχειν τοῦ μὴ ὄντος, τὰ δ' οὔ und dass gefragt wird εἰ λόγῳ μίγνυται τὸ μὴ ὄν. Das μίγνυσθαι sowohl als das μὴ ὄν hat hier mit einem mal eine ganz andere Bedeutung angenommen, als zuvor. Der Zweck der Untersuchung des Abschnitts ist ja, zu zeigen, ψεῦδος ὡς ἔστι, wie es mit klarem Ausdruck 261 b heisst. Und diesem Zweck kann nicht damit genügt werden, dass ein μίγνυσθαι des μὴ ὄν mit dem λόγος in dem Sinne dargethan wird, in welchem diese Worte vorher gebraucht waren: denn in diesem Sinne wäre die κοινωνία des μὴ ὄν mit dem λόγος gar nichts anderes als seine determinatio, die ihn von anderem Bestimmtem, also z. B. der ἐπιθυμία, unterscheidet. Auch wenn gezeigt würde, dass der λόγος Negatives prädizieren und von dem μὴ ὄν reden dürfe, ist darin noch lange nicht enthalten, dass er falsch sein könne. Denn nicht in einer Aussage von der Form μὴ εἶναι beruht das ψεύδεσαι, sondern nur darin, dass μὴ εἶναι behauptet wird wo εἶναι zu sagen wäre oder umgekehrt εἶναι, wo μὴ εἶναι gilt. Ich glaube aber, wir müssen anerkennen, dass darüber

der Verfasser des Sophistes keine Belehrung brauchte. Wer ihm dergleichen mit schulmeisterlicher Miene vorhält, über den würde er lächeln. Denn aus den Ausführungen, welche er selbst im Sophistes gegeben hat sowie aus den Sätzen des Dialogs, den er hier fortsetzen wollte, des Theätet, ist ja diese Erkenntnis einfach zu entnehmen. Darum werden wir berechtigt, ja genötigt sein, was hier mangelhaft ist, als einen Mangel der Form, nicht des Gedankens, zu behandeln. Das Bestreben, einen ungezwungenen Uebergang zu finden, der dem Unterhaltungston angemessen sei, scheint ihn verschuldet zu haben. Die Mehrdeutigkeit der Negation begünstigt eine Ideenassoziation, der Plato scherzend gefolgt ist. Aber freilich, der Scherz verfehlt hier seine Wirkung: er wirkt nicht angenehm, belebend, sondern nur frostig und erregt den Verdacht der Unklarheit, dem Plato sich hier nicht aussetzen durfte und gewiss auch nicht wollte. Aber — der gealterte Plato ist eben nicht mehr der Meister des Dialogs, den wir in den Schriften seines früheren Mannesalters und noch im Phädrus und Theätet bewundern.

Zu 268 b τὸν μὲν δημοσίᾳ τε καὶ μακροῖς λόγοις πρὸς πλήθη δυνατὸν εἰρωνεύεσθαι καθορῶ, τὸν δὲ ἰδίᾳ τε καὶ βραχέσι λόγοις ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὑτῷ möchte ich noch sagen, dass ich es merkwürdig finde, dass hier die μακροὶ λόγοι epideiktischer Art nicht mehr berücksichtigt werden, mit denen die Sophisten nach der Schilderung des Dialogs Protagoras immer prunken. Die wissenschaftfeindliche Eristik ist neben der gewissenlosen und zur Gewissenlosigkeit verführenden Demagogenkunst dem Plato jetzt das Wichtigste an der Sophistik und diesen Charakterzügen derselben gegenüber erscheint jene eitle Geschwätzigkeit als harmlos. In der 2.—4ten Definition ist ihr indes doch auch Rechnung getragen.

IV.

Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts.

Von

Johannes Speck.

(S. oben Bd. X, H. 4, S. 501—520.)

Das Wiedererkennen, sagt Bonnet, vermöge dessen die Seele Wahrnehmungen, die sie schon gehabt hat, von den neuen unterscheidet, hängt wie alle Verrichtungen der Seele an dem Spiel der Organe. Der Eindruck, den die zum ersten Mal bewegten oder, wie er sie gewöhnlich nennt, die Jungfernfibern auf die Seele machen, ist nicht genau mit demjenigen identisch, den diese Fibern hervorbringen, wenn sie auf dieselbe Art zum zweiten, dritten, vierten Male bewegt werden. Die nach der vermehrten Geschmeidigkeit und Biegsamkeit der Fiber entstandene Erregung ergiebt eine wiedererkannte Empfindung. Als eine zweite Quelle des Wiedererkennens bezeichnet Bonnet die reproduzirten Vorstellungen, die dann allein in Betracht kommen, wenn es sich darum handelt, festzustellen, wie vielmal wir dieselbe Empfindung schon vorher gehabt haben.

An diese Theorie Bonnets knüpft zunächst Irwing an, indem er sie kritisirt, und dann von der zweiten nebenher erwähnten Anschauung ausgehend, seine eigene Theorie mit grosser Ausführlichkeit darlegt[39]). Er anerkennt, dass Bonnet zuerst eine eigent-

[39]) A. a. O., II, S. 295. Irwing meint, dass dem scharfsinnigen Blick des Erfinders der Hypothese (des Verfassers des Essai de Psychologie) ihre

liche Lösung des Problems versucht habe, denn solange man die Physiologie der Nerven und des Gehirns nicht gekannt habe, wäre es vermöge der gangbaren Definition der Seele gar nicht nötig gewesen, sich auf die Entstehung ihrer Vermögen einzulassen. „Die Begriffe davon lagen schon in den Definitionen, und man beruhigte sich mehrenteils dabei, dass die Sache nun auch wohl selbst ebenso in der Natur der Seele schon liegen würde.“ Erst als man die Eindrücke früherer Empfindungen nicht mehr in die Seele, sondern in das Nervengeflechte des Gehirns verlegt habe, sei die Frage entstanden, wie denn die neuen und die schon dagewesenen Empfindungen unterschieden werden könnten[40]). Wenn er so Bonnet das Verdienst zuspricht, zuerst einen Lösungsversuch des Problems gemacht zu haben, und wenn er auch die Art der Lösung für scharfsinnig hält, so hat er doch dagegen einzuwenden, dass das Wiedererkennen eine Anerkenntnis, d. h. das Resultat einer Handlung der Seele sei, dagegen keine notwendige und unmittelbare Folge vom Gedächtnis, noch von irgend einer Empfindung oder andern bloss leidenden Idee[41]), und dass diese Anerkennung erst durch eine Vergleichung, also nicht durch einen Eindruck allein entstehen könne. Ausserdem setze das Wiedererkennen die Unterscheidung des Vergangenen und Gegenwärtigen, also die Idee der Zeit voraus. Darum sucht er bei der Gewinnung einer eigenen Theorie zunächst zu bestimmen, wie wir zur Zeitvorstellung kommen, wobei er allerdings nach der Bestimmung des Unterschiedes von Empfindung und Vorstellung auf halbem Wege stehen bleibt, weil er, wie es scheint, auf unvermutete Schwierigkeiten stösst. Alsdann untersucht er, wie wir eine Idee als dieselbe, die sie vormals gewesen, erkennen, und kommt zu dem Resultat, dass

---

Unzulänglichkeit nicht entgangen sei, deshalb habe er die zweite Erklärung hinzugefügt. Bonnet müsse diese zweite Quelle des Wiedererkennens nicht wichtig geschienen haben, da er sie nicht erwähne. Indessen finden wir diese Erklärung auch im Hauptwerk, nur nicht bei der ausführlichen Besprechung des Problems.

[40]) Schütz meint dagegen, S. 62 der Uebersetzung, dass schon Aristoteles das Problem gekannt habe.

[41]) Darauf, was Irwing unter thätigen und leidenden Ideen versteht, kommen wir ausführlicher in der Lehre von der Aufmerksamkeit zu sprechen.

dies infolge einer Vergleichung der vormaligen Nebenvorstellungen mit den gegenwärtigen geschehe. Der sehr komplizirte Prozess des Wiedererkennens sei also dieser: Wir entwickeln in der Absicht einer zu erwirkenden Anerkenntnis, dass eine Idee schon vorher einmal in unserem Gesichtskreis gegenwärtig gewesen sei, eine Reihe von Vorstellungen, bis wir auf Umstände von Zeit und Ort gelangten, die ihrerseits eine mit dieser Empfindung identische Vorstellung erzeugten, deren unmittelbare Folge dann die gesuchte Anerkennung sei. Verkürzt und vereinfacht werde dieser ganze Prozess dadurch, dass ein Wort- oder anderes Symbol an seine Stelle trete.

Auch Tetens kommt wiederholt auf Bonnets Theorie des Wiedererkennens zu sprechen[42]), doch sagt er merkwürdiger Weise von der rein physiologischen Erklärung nichts. Er spricht nur von der bei Bonnet nebenbei erwähnten Lösung des Problems und versteht die Theorie so, dass ein deutliches Wiedererkennen dann erfolge, wenn zugleich eine Reihe assoziirter Vorstellungen von den Umständen, von der Zeit und dem Ort, wann und wo wir die Ideen gehabt hätten, mit erweckt würde. Soweit ist er mit Bonnet einverstanden; er weicht erst von ihm ab, wo es sich darum handelt, die Funktion des Erkennens näher zu bestimmen. Doch werden wir darauf in der Lehre vom Urteil näher zu sprechen kommen.

Andere Psychologen nehmen Bonnets Theorie vollständig auf, so Hennings[43]) und Lossius[44]).

3. Von noch grösserem Einfluss als seine physiologischen Theorieen über das Vorstellen und Wiedererkennen war Bonnets mechanische Erklärung der Ideen-Assoziation oder der Lehre, — um einen damals üblichen und für den Gegensatz der alten und neuen Psychologie bezeichnenden Ausdruck zu gebrauchen — dass nicht nur das Gedächtnis, sondern auch die Phantasie ihren Sitz im Gehirn habe, dass der Ideenverlauf nicht mehr, wie man nach der Wolffischen Psychologie annahm, Sache

[42]) A. a. O., I, S. 291 ff. II, S. 269 ff.

[43]) Ahndungen u. Visionen S. 40.

[44]) Phys. Urs. des Wahren S. 153.

der Selbstmacht der Seele sei, dass diese vielmehr nur auf das bunte Spiel der Fibern zu reagiren und höchstens hier und da verstärkend und schwächend einzugreifen habe. Gleichzeitig und unmittelbar nach einander erregte und solche Fibern, die in einer näheren Lokalverknüpfung stehen, lehrte Bonnet, verbinden sich derart, dass bei wiederholter Bewegung eine Miterregung der verknüpften Fibern eintritt, oder, dasselbe psychologisch ausgedrückt, gleichzeitige, unmittelbar auf einander folgende und ähnliche Vorstellungen assoziiren sich.

Was diese Hypothese zunächst empfahl, war die auch von ihren Gegnern anerkannte anschauliche Art, mit der sie die Gesetzmässigkeit des anscheinend verworrenen Laufs der Phantasie darstellte. Aus diesem Grunde fand auch Tetens trotz seines ausführlichen und gründlichen Widerlegungsversuches an der Hypothese Gefallen, und durch anschauliche Bilder suchte er sie noch weiter zu verdeutlichen. Folgendes mag, weil es zugleich den Hauptgegenstand der Erörterungen, die sich an die Bonnetische Theorie knüpften, ob denn überhaupt der Seele oder dem Willen ein Einfluss auf den Gang der Vorstellungen zuzuschreiben sei, in ein helles Licht stellt, hier angeführt werden: „Die Seele ist nach dieser Vorstellung in Hinsicht auf ihr Gehirn weniger als ein Spieler in Hinsicht auf sein Klavier, und das Gehirn ist mehr bei der Seele als das Instrument bei dem Spieler. Das Seelenorgan ist ein Instrument, worauf die äusseren Gegenstände zu spielen anfangen, die Töne anfangs in den Saiten angeben und dann die Saiten auf eine solche Art spannen, dass sie um ein vieles gegen die nämlichen Töne empfindlicher gemacht werden, als sie es vorher waren. Und wenn nun dieses bei allen Saiten geschehen ist, so spielet das Instrument von selbst, sobald als einige Saiten durch irgend eine Ursache in Bewegung gebracht sind. Die Seele sitzet im Inneren dieses Automatons; und obgleich dieses keinen Ton hervorbringt, ohne dass jene modifizirt wird, so thut doch die Seele nichts mehr, als dass sie das Spiel lenket, einzelne Töne mässiget und verstärket, nach dem es ihr gefällt und so weit sie kann. Vielleicht würde diese Beiwirkung der Seele zu dem Organ besser mit dem Geschäft eines Steuermanns zu vergleichen sein,

der dem Schiffe keine Bewegung mitteilet, aber es führet und lenket, wenn es von dem Wind und Strom getrieben wird"[45]).

Die Seele hatte durch die Bonnetische Hypothese viel von ihrer Würde verloren, da ihre Beschaffenheit neben der des Gehirns überhaupt nicht mehr ins Gewicht fiel und eine Hundes- oder Polypenseele — und die Polypen hatten deren nach Bonnet eine grosse Anzahl — danach ihren Wohnsitz mit der eines Menschen tauschen konnten, ohne dass es die beiden Wesen überhaupt merkten. Die Stellung, die die Leibniz-Wolffische Psychologie der immateriellen Substanz zugeschrieben hatte, war ihr durch die Hypothese Bonnets genommen, und so sehen wir denn auch, dass der Streit sich namentlich an die Frage knüpfte, welche Bedeutung man der Seele danach noch beimessen sollte.

Eine ganze Reihe von Psychologen schlossen sich ganz an Bonnets Anschauung an. So zunächst Irwing, der in einem eigenen Abschnitt seiner „Erfahrungen und Versuche über den Menschen" von denjenigen Beschaffenheiten unserer Empfindungen und Ideen handelt, welche aus der Natur der Nerven und des Gehirns begreiflich gemacht werden können und dabei zu dem Ergebnis kommt, dass alle Arten unserer Ideen, die sinnlichen wie die intellektuellen, alle ihre Beschaffenheiten und Verbindungen allein auf den drei Arten der Mitwirksamkeit der Nerven, die er ganz wie Bonnet bestimmt, beruhen[46]). Dass die wollende Seele keinen Einfluss auf den Ideenverlauf habe, das beweise der Umstand, dass wir uns immer eine Idee von der anderen zurückführen lassen müssten, wenn wir auch, wer weiss nicht was, darum geben möchten, uns einer solchen unangenehmen Gesellschaft erübrigt zu sehen. — Aehnlich spricht sich auch Lossius aus: „Die Wirkungen des Gedächtnisses stehen so wenig unter den Befehlen des Willens als der Umlauf unseres Blutes oder die Bewegungen des Magens." Sage man, die Seele bringe diese Vorstellungen hervor, so habe man zu dieser Behauptung weiter gar keinen Grund, als dass man es so gelernt habe. Noch weiter

[45]) A. a. O., II, S. 215.
[46]) A. a. O., I, S. 60 ff.

gehen Hissmann und Meiners, die von einer immateriellen Seele überhaupt nichts mehr wissen wollen.

Der bedeutendste Gegner der Hypothese war Tetens, der sie in einem eigenen langen und umständlichen Versuche einer ausführlichen Prüfung unterzieht, besonders deshalb, wie er sagt, weil sie ein, seiner Meinung nach, unverdientes Glück unter den deutschen Philosophen gemacht habe. Doch lässt er Bonnet alle Gerechtigkeit widerfahren, indem er sagt: „Man muss gleich anfangs gestehen, wie viel oder wenig man auch dem Fundament dieses neuen psychologischen Gebäudes zutrauen mag, so ist doch seine Form und die Zusammenfügung seiner Teile ein Meisterstück der philosophischen Architektonik. Es ist mit ausnehmender Vorsichtigkeit und mit einer Aufmerksamkeit von dem vortrefflichen Manne bearbeitet, die beständig das Ganze vor sich hatte und in seinem Innern die lichtvollste Ordnung erhalten hat, die es in allen seinen Teilen leicht übersehen lässt.“ — Auch das will er der Theorie nicht vorwerfen, dass sie einen zu komplizirten Mechanismus im Gehirn erfordere; denn die Leibnizische Harmonie habe noch mehr von dem Mechanismus des Körpers verlangt, da sie diesen alles thun liesse, was zur Hervorbringung der materiellen Ideen und der Bewegung gehört, Bonnet dagegen doch einen gewissen Einfluss der Seele zugäbe.

Auch wird es ihm nicht leicht, diese Lehre zu widerlegen, denn er giebt selbst wiederholt im Laufe seiner langen und umständlichen Untersuchung zu, dass er die Unrichtigkeit der Bonnetischen Hypothese nicht mit völliger Klarheit erweisen könne. — Sein Haupteinwurf ist der, dass die selbstthätigen Kraftäusserungen der Seele, die sich bei den Vorstellungen zeigten, aus ihr nicht ableitbar seien. Auch nach Bonnet vermöge die Seele eine materielle Idee, die im nächsten Augenblick ohne ihr Zuthun nicht mehr gegenwärtig gewesen sein würde, durch ihre Aktion aufs Gehirn fortzusetzen. Könne sie aber so viel, warum könne sie dann nicht eben dieser Fiber solche Bewegungen beibringen, da doch die Fortsetzung der Schwingung in der Fiber ebendasselbe Werk wie die erste Hervorbringung sei? Könne aber die Seele eine ehemals vorhandene sinnliche Bewegung durch ihre eigene

Kraft wieder hervorbringen, so besitze sie ein unmittelbares Vermögen, zu reproduziren.

Dann sucht er die Art der Reproduktion der Vorstellungen aus der Art, wie sich die Empfindungen verknüpfen, abzuleiten, ohne dabei aber zu einem Resultat zu gelangen. Denn einmal gesteht er selbst zu, dass wir niemals unsere Aufmerksamkeit oder unseren Willen auf eine Sache richten, ohne schon eine Vorstellung von ihr zu haben. Andrerseits scheinen ihm auch die unwillkürlichen Reproduktionen, die oft wider das Bestreben der Seele vor sich gingen, für den Grundsatz der mechanischen Psychologie zu sprechen, dass die materiellen Ideen im Gehirn sich ohne Dazwischenkunft der Seele erneuern können. Dagegen habe man aber auch Erfahrungen von dem Einflusse der selbstthätigen Bestimmung unseres Ich, — Tetens verweist auf grosse Männer der Geschichte, die selbst Krankheiten hätten im Zaume halten können — und so kommt er zu der Ansicht, dass sowohl die Spuren im Gehirn wie diejenigen in der Seele einander unmittelbar erneuern könnten. Die Richtigkeit dieses Satzes sucht er nun noch durch eine lange und umständliche Analogie der Seelen-Natur des Menschen mit seiner tierischen Natur zu erweisen, d. h. er sucht aus dem Anteil des Bewusstseins bei der Verknüpfung der Bewegungsnerven auf denjenigen, den es an der Verknüpfung der Gehirn-Nerven hat, zu schliessen und kommt dabei zu dem Resultat, dass es hier wie dort eine Stufenleiter von Bewegungen gäbe, von denen die äussersten auf der einen Seite rein mechanisch, auf der andern Seite dagegen allein von der Willkür der Seele abhängig seien[47]). Dass Tetens aber selbst ein sehr grosses Zutrauen zu dieser seiner Beweisführung nicht hat, das beweisen folgende Worte gegen Ende des Versuches: „Welch ein Gewinn für den menschlichen Verstand, wenn die letztgefolgerte Idee von unserer Seele zu einer physischen Gewissheit gebracht werden könnte, ohne bloss Hypothese und nur durch die Analogie bestätigt zu sein."

[47]) Dass Tetens auch an eine mechanische Erklärung der Willenshandlungen dachte, werden wir später sehen.

Aehnlich sind die Theorieen Platners[48]) und Tiedemanns[49]). Auch sie wollen der Seele einen Einfluss auf die Reproduktion einräumen, sie sprechen sich aber nicht klar darüber aus, worin dieser bestehen und wie weit er gehen soll. — Platner ward von Hissmann das Verdienst zuerkannt, dass er mit dem Schlüssel, den Bonnet zur Erklärung der Aehnlichkeitsassoziation gegeben hätte, das Problem ganz erschlossen habe[50]). Bonnet habe eine nähere Lokalverknüpfung der zu ähnlichen Vorstellungen gehörigen Fibern angenommen, Platner ähnliche Bewegungsvorgänge, wodurch ihre gegenseitige Erregung verständlicher werde.

Andere Gegner der Bonnetischen Hypothese suchten ihr mehr mit physiologischen Gründen beizukommen. Haller lehnte sie ab, weil die Anatomie nicht einmal erweisen könne, dass es Bezirke gäbe, worin Ideen, die von gewissen Nerven kommen, ihren besonderen Sitz hätten. Wer aber an Hypothesen Gefallen fände, der solle die „zierliche" Hypothese des berühmten Bonnet lesen[51]). Noch in einem im Jahre 1790 erschienenen Buch von Maass „Ueber die Einbildungskraft"[52]) ward Bonnets Hypothese einer ausführlichen Prüfung unterzogen, weil sie, wie er sagt, noch zu seiner Zeit ihre Verehrer unter Männern habe, deren gelehrte Einsichten sonst bekannt genug seien, die sich aber einer tieferen Untersuchung deshalb überhoben hätten, weil dieselbe ein Licht um sich her verbreite, das auf den ersten Blick allerdings sehr täuschend sei. Seine Widerlegung kommt darauf hinaus, dass eine unmittelbare Verbindung so vieler Nerven dem Wesen des Raumes und eine Verknüpfung in Einem Augenblick den Gesetzen der Bewegung widerspreche. Ein anderer, in seinem Ausdruck sehr drastischer Widerleger der Hypothese[53]) meint, dass bei einer solchen allgemeinen Verbindung der Nerven eine allgemeine Verrücktheit der Menschen eintreten müsse.

48) Philos. Aph. S. 98 ff.

49) Unters. über d. Menschen III, S. 33 ff.

50) Gesch. der Lehre von der Assoziation.

51) Elemente der Physiologie, Bd. V, S. 1069.

52) S. 394 ff. und S. 35 ff.

53) J. P. A. Müller, Ueber die Ideen im Gehirn, Halle 1776.

4. Diese Grundsätze über das Wesen der Vorstellungen und ihrer Verknüpfung wurden nun in ausgiebiger Weise, teils in unmittelbarem Anschluss an Bonnet, teils in selbständiger Ausführung zur Erklärung aller mit der Ideenverknüpfung zusammenhängenden Erscheinungen verwandt. So finden wir zunächst die mit Mühe und die in ungewöhnlicher Ordnung sich vollziehenden Reproduktionen ebenso wie bei jenem gedeutet.

Wir besinnen uns, sagt Irwing wie Bonnet, wenn wir unsere Aufmerksamkeit oder seelische Thätigkeit auf eine gegenwärtige Idee richten in der Absicht, eine andere, die mit ihr in einer näheren oder entfernteren, wirklichen oder vermeintlichen Beziehung steht, ins Bewusstsein zu rufen. Die Aufmerksamkeit oder Thätigkeit der Seele verstärkt, wenn das Besinnen zu Stande kommt, die der gegenwärtigen Idee zugehörige Fiber derart, dass die mit ihr verknüpfte, der gesuchten zugehörige in die zum Bewusstsein nötige Mitschwingung gerät [54]).

5. Den unregelmässigen, wunderlichen Ideengang der Träume sucht Bonnet durch innerliche Stösse zu erklären, die den gewöhnlichen, d. i. den nach der Seite des geringsten Widerstandes sich ausbreitenden Verlauf der Fibernbewegungen mehr oder weniger stören. Dadurch kämen die Fibern in eine solche Verknüpfung, dass tausend wunderlich assoziirte Vorstellungen entstünden; es ginge alsdann im Gehirn wie in einem Klavier, dessen Tasten von einer ungeschickten Hand berührt würden.

Die Frage, warum wir im Schlafe unsere Ideen nicht wie im wachen Zustande beurteilen, beantwortet er dahin, dass die der wachenden Seele zum Urteil dienenden Vorstellungen nicht reproduzirt würden; es gehe der Seele wie einem Wesen, das niemals andere Ideen gehabt habe, sie befinde sich in einer augenblicklichen Narrheit.

Bonnet bemerkt, dass er nur einen Entwurf von der Mechanik der Träume gäbe, weil er glaube, dass seine Leser es gerne sehen würden, wenn er es ihnen überlasse, seinen Entwurf vollends auszuzeichnen. Eine vollendete Ausführung seiner Skizze ist denn

[54]) A. a. O., II, S. 327.

auch bei den Psychologen jener Zeit, die ein grosses Interesse für die Vorgänge des Träumens zeigten, zu finden; denn vielen Abhandlungen, die über diesen Gegenstand erschienen, lag Bonnets Erklärung zu Grunde, so bei Tiedemann[55]), der aber bei geordneten Träumen auch der Seele einen Einfluss auf den Verlauf der Ideen einräumen wollte, bei Meiners[56]) und vor allen bei Hennings[57]), der seiner ausführlichen Schrift über die Träume und Nachtwandler die Hauptsätze der Bonnetischen Psychologie, aus denen er alle Erscheinungen zu erklären suchte, vorausschickte.

6. Auch Bonnets Erklärung der Halluzination aus einer starken inneren Reizung der Empfindungsfibern und ein bei der Gelegenheit angeführtes sehr hübsches Beispiel eines halluzinirenden Mannes sind von Meiners[58]), Tiedemann[59]) und Hennings[60]) übernommen. Letzterer gab ein eigenes Werk über Ahnungen und Visionen heraus, dem er gleichfalls die bei der Erklärung angewandten Hauptgrundsätze der mechanischen Psychologie vorausschickte. Meiners suchte in einer Abhandlung über den Genius des Sokrates wahrscheinlich zu machen, dass das, was dieser für Stimmen eines Gottes hielt, bloss Erschütterungen der Gehörsnerven oder der Fibern seines Gehirns gewesen wären[61]). Der von Bonnet angedeutete Gedanke, dass die Visionen der Propheten durch eine von Gott in den Fibern hervorgerufene Bewegung hätten zustande kommen können, wird von Hennings gleich auf einen konkreten Fall angewandt; er erklärt damit die von Jakob gesehene Himmelsleiter. „Gott bewirkte in den Gesichtsfibern desselben und in den Gehirnfibern, die mit den Nerven des Gesichts in genauer Verbindung stehen, diejenige Veränderung und Bewegung, welche das Bild einer Leiter zu erwecken fähig war“[62]).

Irwing geht auf die auch von Bonnet aufgeworfene Frage, wie

[55]) A. a. O., II, 196.
[56]) Grundriss der Seelenlehre, S. 47 ff.
[57]) Von den Träumen und Nachtwandlern. Weimar 1784.
[58]) Grundriss der Seelenlehre, S. 48.
[59]) A. a. O., III, 281 ff.
[60]) Von den Ahndungen und Visionen. Leipzig 1777.
[61]) Vermischte philos. Schriften, III, S. 48 ff.
[62]) Ahndungen u. Visionen, S. 68.

wir dazu kommen, Träume und Visionen als solche nicht zu erkennen, näher ein. In einem längeren Abschnitt mit der Ueberschrift „Was das eigentlich für ein Zustand sei, worin wir unsere Einbildung für Empfindung halten“, beantwortet er wie dieser die Frage dahin, dass hier keine Vergleichung mit wirklichen äusseren Empfindungen stattfinde[63]).

7. Ein besonders fruchtbares Feld eröffnete sich der mechanischen Psychologie für die Erklärung der Thatsachen, die auch zu ihrer Aufstellung den Hauptanlass gegeben hatten, der pathologischen und aussergewöhnlichen Fälle und der individuellen Verschiedenheiten. Ihre Brauchbarkeit auf diesem Gebiete sollte nach Tetens das Hauptkriterium ihres Wertes sein. „Wie weit, fragt er, lassen sich die psychologischen Erfahrungen auf Bonnetisch erklären? Hat das System, als Hypothese betrachtet, den grossen inneren Vorzug vor andern, den ihm schon so viele als unbezweifelt zuerkennen, dass es leichter, fasslicher und vollständiger erkläre als die gewöhnliche Meinung vom Sitz der Vorstellungen in der Seele?“[64]) Und er muss ihr thatsächlich manche Vorzüge vor der früheren Anschauung zuerkennen. Der Verlust des Gedächtnisses durch Krankheiten und Alter, die Schwächung und Verstärkung der Seelenkraft und der Selbstthätigkeit, überhaupt alles das, was in der entgegengesetzten Hypothese Schwierigkeiten verursache, finde in dieser ganz leicht ihre Gründe und Ursachen. Besonders geht er auf die Thatsache des Kindischwerdens alter Leute ein, die die Bonnetische Psychologie auf eine einfache Weise dadurch erkläre, dass mit dem Verlust der Gehirnspuren auch die Erinnerung geschwunden sei. Der Versuch, auch hier die Wolffische Anschauung zu retten, wird ihm recht schwer. An die Analogie des Instrumentes mit dem Spieler anschliessend, meint er, die Seele könne in ihrem Innern mit ihrem Vermögen wirken, ohne sich selbst zu fühlen, ebenso wie der Spieler wirken könne, ohne etwas von dieser Wirksamkeit zu vernehmen, wenn das Instrument keine Töne angäbe und er auch seiner übrigen Gefühle in den Fingern beraubt sein würde. Zu-

[63]) A. a. O., S. 109 ff.
[64]) A. a. O., II, 263 ff.

geben wolle er, dass die Seele sich selbst und ihre Thätigkeiten nicht anders fühlte, als nur vermittelst der Wirkungen, die davon in ihren Organen entstünden, abes es folge daraus nicht, dass sie nicht in ihrem Innern ihre Kraft bestimmen und sich selbst modifiziren könne, wenngleich ausser ihr das gehörige Objekt fehle, das ihre Wirkungen aufnähme und alsdann von ihr gefühlt werde. — Irwing geht auf dieselbe Frage ein und weist von seinem Standpunkte verschiedene Einwürfe von Gegnern der Hypothese zurück[65]), was ihm allerdings leichter fallen musste als Tetens die Verteidigung der Seelensubstanz. Dass die Geisteskräfte beim Greise abnehmen, hat nach ihm darin seinen Grund, dass dessen Körper austrockne, sein Blut matter und beschwerlicher umlaufe, auch zugleich sein Gehirn trockener und unbeweglicher werde und dass folglich die Fähigkeit desselben, seiner Seele auf einmal viel und auf eine unterschiedene Weise vorzustellen, sehr verlieren müsse.

Die Hauptbedingungen einer glücklichen Seelenverfassung[66]) findet Irwing in einer freien und ungezwungenen Lage der Fibern, die zum Teil in der Form des Schädels ihren Grund habe. Ferner dürfe die Gehirnsubstanz nicht zu weich und nicht zu flüssig sein; weil es in der ersten Kindheit dem Gehirn an dieser Eigenschaft fehle, mangle der Organisation der unterscheidende Ausdruck für die Wahrnehmungen der Seele. Ebensowenig dürfe das Gehirn zu fest oder zu steif werden, denn bei einer zu grossen Steifheit müssten die Eindrücke in ihren einzelnen Kleinigkeiten sehr viel verlieren, und der von ihnen in der Seele hervorgerufene Eindruck könne bei weitem nicht so vollständig und genau sein. — Mit grosser Ausführlichkeit verbreitet sich auch Hissmann über derartige Hypothesen. „Vorzügliche Gelehrigkeit, Güte des Charakters, Verstand und Herz laufen auf die Eigenschaften von Gehirnfibern hinaus“[67]). Sogar die Beschaffenheit der Fibern einer Nation und damit auch ihre gewöhnlichen Geistesanlagen weiss er „ziemlich

---

[65]) A. a. O., I, 146 ff.
[66]) Ebendas S. 138.
[67]) Briefe über Geg. d. Phil. S. 152.

sicher" nach dem Klima zu schätzen[68]). Der Italiener sei empfindlich, enthusiastisch, rasend in der Liebe, wütend im Zorn, weil das Klima seine Fibern beweglich mache. Die Nerven des Briten seien wegen des Klimas und der Speise so beweglich nicht, zugleich würden sie dadurch vor übertriebener Festigkeit bewahrt. Daher seien die Produkte seines Gehirns anhaltende durchgedachte Werke eines trefflich temperirten Kopfes. Derartige Betrachtungen finden sich in psychologischen und medizinischen Büchern jener Zeit, deren Verfasser von Bonnet angeregt wurden, in Menge.

8. Das Prinzip, das allen diesen mechanischen Erklärungen zu Grunde liegt, ist das der Gewohnheit. Diese beruht nach Bonnet auf einer bestimmten Struktur der Fibern, welche zur Folge habe, dass eine besondere Art der Bewegung besonders leicht in ihr hervorgerufen würde. Infolge wiederholter gleicher Bewegung fasse diese Fibernstruktur, zumal wenn sich das Wachstum damit verbände, immer festere Wurzel, so dass es immer schwerer werde, eine Gewohnheit aufzugeben. Bei diesem Grundsatz suchten denn auch die Gegner der Theorie sie zunächst zu fassen, indem sie behaupteten, dass das Gehirn, als ein weicher Körper unfähig sei, bleibende Spuren von Eindrücken der Dinge zu erhalten[69]). „Wenn das der Fall wäre", erwidert darauf Tetens, der solche Einwürfe nicht gelten lassen wollte, „dann hat Bonnet freilich eine grosse Absurdität behauptet, wie man von einem Philosophen, der mit einer starken Beurteilungskraft die ausgebreitetste Kenntnis der Natur verbindet, nicht so leicht vermuten sollte." Bonnets Behauptung sei vielmehr mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, denn auch in andern Teilen des Körpers entstünden infolge wiederholter Bewegung dergleichen Leichtigkeiten oder Dispositionen, was besonders die Aneignung körperlicher Kunstfertigkeiten zeige; die Analogie lasse daher etwas ähnliches in den inneren Fasern des Gehirns vermuten, worauf auch durch Denkarbeiten verursachte Kopfschmerzen hindeuteten. Vielleicht sei dies eine allgemeine Eigenschaft aller organisirten Körper, da man sogar etwas davon in musikalischen Instrumenten und in groben Ma-

[68]) Ebendas S. 141.

[69]) Siehe Tetens, a. a. O., Vorrede XXXII.

schinen antreffe[70]). — Tiedemann dagegen spricht diesem Erklärungsprinzip jede Bedeutung ab[71]). Sagen, dass Fibern durch Gewohnheit eine gewisse Bewegung annehmen, heisse sagen, sie thun es, weil sie es thun. Was Gewohnheit in Ansehung des Körpers sei und wie sie eigentlich in ihm wirke, davon hätten wir eben so viele und eben so wenig Begriffe, als wir davon hätten, was sie in Ansehung der Seele sei, und beide Erklärungen kämen am Ende darauf hinaus, dass wir diese Erscheinungen nicht vollkommen bis zu ihren ersten Gründen hinauf zu erklären imstande seien[72]). — Dahingegen meint Lossius, dass man bei einem ganz einfachen Wesen, wie die Seele es sei, sich keine Gewohnheit und Uebung denken könne. Wo aus einer Uebung eine Fertigkeit entstehen solle, da lehre die Natur, dass allemal bei einem solchen Wesen gewisse Organe da seien, auf welche die öftere Wiederholung der Handlung gehe. Die Möglichkeit der Uebung bezeichnet er als ein Kriterium für diejenigen Handlungen, die an die körperlichen Organe gebunden seien. Dass das Beifallgeben und Verwerfen, Begehren und Verabscheuen keiner Uebung fähig seien, sondern stets unmittelbar erfolgten, sobald die Bedingungen vorhanden wären, sei ein Zeichen, dass sie der einfachen immateriellen Seele angehörten[73]). — Wie sehr dies Prinzip Hissmann[74]) und Meiners[75]) in Fleisch und Blut übergegangen war, zeigt auf eine deutliche Art der Umstand, dass beide in den Vorreden ihrer Schriften darauf hinweisen, dass die Beschaffenheit ihres Stils mit der Lage ihrer Gehirnfibern, die sie nun einmal nicht umschmelzen könnten, zusammenhänge; Hissmann meint sogar, dass er wegen dieser seiner

---

70) A. a. O., II, 252.

71) A. a. O., I, 193.

72) In dem ein Jahr später (1778) erschienenen dritten Bande seines Werkes hat Tiedemann seine Meinung geändert, denn er nimmt hier die durch Irwing modifizirte Theorie an, und erklärt sogar die Erinnerung, die er psychologisch richtig als eine mit einem Zeitmerkmal verknüpfte Vorstellung charakterisirt, physiologisch dadurch, dass er sie durch eine schwächere Fibernbewegung bedingt sein lässt als die blosse Phantasievorstellung (III, S. 46).

73) Phys. Urs. d. W. S. 222.

74) Psychologische Versuche, S. 16.

75) Rev. d. Phil., S. 11

Ansicht einen grösseren Anspruch auf die Nachsicht seiner Leser habe. —

Die bisher besprochene Lehre von den Vorstellungen und ihrer Entstehung zeigt Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie am auffallendsten. Dass er den Sitz des Gedächtnisses und der Phantasie aus der immateriellen Seele in das Gehirn verlegte, sah man allgemein als eine neue und bedeutende Lehre an. Dass er aber auch auf anderen Gebieten der Psychologie einen grossen Einfluss übte, das werden uns zunächst die nun folgenden Erörterungen über diejenigen psychischen Funktionen zeigen, die man im vorigen Jahrhundert gewöhnlich unter den Namen Verstand und Vernunft zusammenfasste.

V.

Melanchthon als Philosoph.

Von

Privatdozent Dr. **Heinrich Maier** in Tübingen.

II.

Man hat ein Recht, von einem System Melanchthons zu reden. Seine Lehrbücher umspannen das gesamte Gebiet der Philosophie: Dialektik, Physik mit Astronomie, Metaphysik und natürlicher Theologie, Anthropologie, Ethik. Die Loci bringen die christliche Doktrin in wissenschaftliche Form. Und Melanchthon versäumt nicht, um alle diese Wissenschaften ein Band zu schlingen, das sie zu einem Ganzen macht. Die Gabe, wissenschaftlichen Stoff zu ordnen, zu sichten, einzuteilen, Verwandtes zusammenzufassen, Verschiedenes zu sondern, die Teile ins richtige Verhältnis zu setzen und mit einander zu verknüpfen, kurz die Fähigkeit der methodischen Gestaltung ist ihm in ganz hervorragendem Masse eigen. Er ist Dialektiker in des Wortes bester Bedeutung. Die Kunst, die er von Rudolph Agricola überkommen, an deren Vervollkommnung er sein Leben lang arbeitet, wird bei ihm zur Natur. Aber es ist bezeichnend: seine Dialektik in ihrer ausgereiften Gestalt beginnt mit den Worten: die Dialektik ist die Kunst oder der Weg, richtig, in der gehörigen Ordnung und deutlich zu lehren. Damit ist die Tendenz ausgesprochen, der seine eigene Verwendung der dialektischen Methode dient. Sein System ist keine spekulative Einheit, kein Organismus, dessen Wurzeln in metaphysischer Tiefe zusammenlaufen würden. Zwar hebt er gerne den inneren Zusammen-

hang zwischen den Disciplinen des orbis artium hervor. Aber der „Kreis der Künste“ ist die artistische Encyklopädie, deren Anordnung doch in erster Linie durch didaktische Interessen bedingt ist. Und den letzten Zusammenschluss erhalten die artistischen Fächer bei Melanchthon durch den Bildungszweck, auf den sie gerichtet sind: die humanistische Eloquenz. Auch die Verbindung der Philosophie mit der Theologie trägt im Grunde didaktischen Charakter. Der wissenschaftliche Theologe lässt sich nur im Gewand des philosophisch gebildeten Humanisten denken. Ohne philosophische Erudition keine solide Theologie, und — ohne Kenntnis der christlichen Doktrin keine volle Menschenbildung und kein abschliessendes Wissen. Wohl werden logisch-erkenntnistheoretische Gesichtspunkte herangezogen, um im Gesamtsystem das Verhältnis der einzelnen Teile zu bestimmen. Die Normen der Gewissheit, welche das philosophische Wissen beherrschen, werden mit der Erkenntnisquelle der christlichen Lehre verglichen; und innerhalb der Philosophie selbst ist die Verschiedenheit der grundlegenden Principien, von denen die einzelnen Disciplinen ausgehen, für die Einteilung massgebend. Das wirkliche Einheitsband, das alle Glieder des Ganzen zusammenfasst, liegt aber doch in einem teleologischen Gedanken göttlicher Pädagogik.

Melanchthons philosophische Schriften sind Lehrbücher. Mehr wollen sie auch nicht sein. Häufig genug nimmt er selbst diese Litteraturgattung unberechtigter Geringschätzung gegenüber in Schutz. Es ist wahr: die Schulbücher mit den stolz klingenden Titeln, die uns über Gott, Welt, Seele, über die Natur der lebenden Wesen und über die Ursachen der Veränderungen in den verschiedenartigen Körpern unterrichten wollen, versprechen mehr, als sie leisten können. Sie vermögen doch kaum den Schatten der grossen Wirklichkeit zu erreichen. Es sind nur Fragmente des weiten Universums, die dem menschlichen Wissen in diesem Erdenleben zugänglich sind. So lange wir nicht dem Schöpfer selbst zu Füssen sitzen und seinem Unterricht lauschen können, werden wir nicht ins Innere der Natur dringen noch die Ursachen des natürlichen und geistigen Geschehens völlig durchschauen. Dem entspricht, dass die Philosophie auch nicht die Mittel hat, dem Men-

schen den Weg zu seinem höchsten Glück zu zeigen, und nicht die Kraft, dem menschlichen Willen eine principielle Wendung zum Guten zu geben. Und von dem Wenigen, was das philosophische Erkennen zu leisten vermag, bieten die Schulbücher gar nur die rudimentären Anfangsgründe. Zu verachten sind sie darum nicht. Sie wecken den Sinn und das Interesse für die Wissenschaft. Und die Männer, die ihre Kraft an diese Arbeit setzten, verdienen volle Anerkennung[1]). Melanchthon selbst beansprucht seinen Teil an derselben. Er lässt seinen Vorgängern ihren Wert und würdigt ihr Verdienst; er fordert die Jugend auf, deren Schriften zu studieren. Aber er ist sich bewusst, dass seine eigenen Arbeiten nicht überflüssig sind[2]). Wohl zwingt ihn seine Bescheidenheit, zu bekennen, dass im Gebiet der Physik Mediziner eher die Berufenen gewesen wären, und es ist ihm ernst, wenn er andeutet, dass er sich der grossen Aufgabe nicht ganz gewachsen fühle[3]). Allein er vermag doch, zumal im Blick auf die Vergangenheit, das stolze Selbstgefühl kaum zu unterdrücken, das ihn beseelt im Gedanken an das, was er für Wissenschaft und Bildung gethan hat. Er weiss, dass er im Begriffe steht und im stande ist, der Welt die Grundzüge des gesamten Wissens seiner Zeit zu übermitteln[4]). Seine philosophischen Lehrbücher halten sich, ihrer Bestimmung entsprechend, fast durchweg an die in den Schulen recipierten Anschauungen. Wo er von denselben im Interesse der Kirchenlehre abweichen muss, bittet er um Entschuldigung. Er hält es nicht für eine Schande, dem Consensus der Vernünftigen nachzuspüren und die von diesen übereinstimmend aufgenommenen Ansichten zu den seinigen zu machen. Mit alledem will er aber nicht etwa die Verantwortung für die Wahrheit der vorgetragenen Lehre von sich abwälzen. Er fühlt sich durchaus nicht als blosser Referent fremder Meinungen. Er weist nicht

---

[1]) s. besonders die Dedikationsepisteln zu „de anima“ 1540 und 1552; C.R. III 907 ff. und VII 1123 ff., zu der Physik VII 472 ff. und zu der „Enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis“ (1535) II 849 ff. (vgl. dazu auch XVI, 281 f. Anm.).

[2]) I 1079 f. II 543. III 910 f. VI 657. VII 476.

[3]) VII 475.

[4]) IV 719—21. II 853. VII 476. 1125 f.

ohne Genugthuung darauf hin, dass er einst in der vordersten Reihe derer stand, die die Schultradition reinigten und in gewissem Sinne neu begründeten [5]).

Um so mehr fällt eines auf. Melanchthon restituiert die Philosophie zu einer Zeit, da ihn der Hass gegen die Scholastik noch in ungebrochener Frische beseelt. Noch liegen die Jugendjahre der reformatorischen Begeisterung nicht weit zurück. Noch klingen die Töne der freien, in sich selbst starken Religiosität nach. Noch kann die Erinnerung an die Leidenschaft nicht ganz verblasst sein, mit der die Reformatoren einst dem antiken Denken den Bund mit dem christlichen Glauben gekündigt hatten. Nun erwacht das Bedürfnis, den isolierten Glauben weltförmig zu machen, ihn zum Kulturleben, zum Wissen, zur Philosophie in Beziehung zu setzen. Und — Melanchthon kehrt zur Philosophie der Alten zurück. Man möchte vermuten, das sei ein blosser Notbehelf. Der universell gebildete Gelehrte ist auch mit den neuesten Forschungen ungemein vertraut. In der Dedikationsepistel zu seiner Anthropologie vom Jahre 1540 erwähnt er die kurz vorher erschienene Psychologie des Spaniers Ludwig Vives (de anima et vita 1539). Er empfiehlt seinen Lesern das Studium derselben [6]). Und doch ist hier die übliche Bahn verlassen. Statt auf die antike Tradition verweist Vives den Forscher auf die Erfahrung. Er verlangt direkte Untersuchung der Natur und der Seele mit Hilfe des Experiments und stellt der psychologischen Wissenschaft die Aufgabe, nicht das Wesen der Seele zu ergründen, sondern ihre Eigenschaften und Funktionen zu ermitteln. Ein andermal kommt Melanchthon auf die neuesten Fortschritte im Gebiet der Astronomie zu reden. Da zählt er zu den geistvollen, wissensdurstigen Männern, die, von den alfonsinischen Tafeln ausgehend, unterstützt durch die Kenntnis der griechischen Sprache, diese Wissenschaft in selbständiger Forschung durch ihren Scharfsinn und ihr Talent wesentlich gefördert haben, neben Peuerbach, Blanchinus (d. i. der Astronom Bianchini in Ferrara, Regiomontans Zeitgenosse), Regiomontanus und Ni-

---

[5]) VII 1126. III 911. 914. II 925 u. ö. In den Lehrbüchern selbst wird überall auf die in den Schulen recipierten Meinungen verwiesen.

[6]) III 911.

kolaus dem Cusaner auch — Copernikus[7]). Sollte sich nicht unter solchen Eindrücken ihm selbst der Gedanke nahegelegt haben, dass es not thue, auch die Philosophie in eigener Untersuchung neu zu begründen? Das hätte freilich zu einer tiefgreifenden Umgestaltung der gesamten humanistischen Erudition führen müssen. Aber war diese Reform nicht notwendig? In der Zeit, da das Denken des jungen Humanisten ganz von dem religiösen Radikalismus Luthers beherrscht ist, hat er die Empfindung, dass die antike Philosophie in einer anderen Welt liegt. Als nun für die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Lehre die Philosophie nicht zu missen war, musste da nicht ein neues System gesucht werden, ein System etwa im Sinne der paulinischen Andeutungen im Römerbrief, welches, den religiösen Gedanken conform und von der heidnischen Wissenschaft völlig losgelöst, sich auf neugelegtem Fundament erhoben hätte. An Ansätzen dazu fehlt es bei Melanchthon nicht. Aber — möchte man nun sagen — er selbst traut sich nicht die Kraft, nicht den Beruf zu, eine solche Aufgabe erschöpfend zu lösen. So begnügt er sich, in kluger Selbstbeschränkung, vielleicht auch in schmerzlicher Resignation, mit dem, was da ist, mit der philosophischen Weisheit der Alten. Allein von solchen Reflexionen, von solchen Stimmungen findet sich in Melanchthons Büchern, in seinen Briefen, Einleitungen und Reden schlechterdings nichts. Der Sinn für wissenschaftliche Selbständigkeit auch gegenüber der philosophischen Tradition, und insbesondere der Drang nach unmittelbarer Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit fehlt ihm so völlig, dass er die Aufgabe, das Problem auch nicht ahnt. Selbst in den Gebieten, die ihm direkt zugänglich sind, macht er nicht einmal den Versuch, aus dem Eigenen zu schöpfen. Seine wissenschaftliche Arbeit beschränkt sich auf die Ermittlung antiker Theorien. Er ist in erster Linie Philologe. Sein eigenes Urteil tritt nur da in Thätigkeit, wo es gilt, zwischen verschiedenen vorhandenen Ansichten die Wahl zu treffen. Sein Stolz ist, dass er einst in dem Urwald von Doktrinen die einfachen

---

[7]) in der Dedikationsepistel zu einer Ausgabe von Regiomontans „tabulae directionum“ (1552) VII 951.

und richtigen gefunden hat[8]). Für die, welche sich anmassen, recipierte Meinungen umzustossen und auf eigene Faust zu philosophieren, hat er nur Worte herbsten Tadels. Er versteht ihr Beginnen so wenig, dass er es nur aus unlauteren Motiven ableiten kann. Ehrgeiz oder gar Bosheit verführt sie, die richtige Tradition zu korrumpieren und neue, ungeheuerliche Behauptungen aufzustellen[9]). Man kann das oberste Gesetz, an das der wissenschaftliche Forscher gebunden ist, nicht schöner zum Ausdruck bringen, als Melanchthon es gethan hat. Es gibt nur eine Wahrheit, auch in der Wissenschaft. Die ist ewig und unwandelbar. Sie ist zu suchen, und, ist sie gefunden, festzuhalten, damit sie sei das Licht des Lebens. Sie umzustossen, ist Vermessenheit, und dem menschlichen Lebensinteresse verderblich, gegen Gott aber, die Quelle der Wahrheit, eine Schmähung. Und wahrlich, es ist eine schöne Tugend, die Liebe zur Wahrheit, und Gott angenehm. Man höre nun aber die Nutzanwendung: darum — ist unter den Philosophenschulen derjenigen der Vorzug zu geben, die inhaltlich am meisten Wahrheit, am wenigsten Irrtum bietet und die einzelnen Wissenschaften auf wahren Principien aufbaut. Wie es dem Menschen ziemt, Bürger einer bestimmten, geordneten Gemeinde zu sein, so gehört es sich für den Philosophen, sich einer bestimmten, ehrbaren Schule anzuschliessen[10]). Ja, das ist geradezu sittliche Pflicht. Denn es fördert die Charakterbildung, einer Partei zu folgen, welche gemässigte Anschauungen vertritt und die Wahrheit, nicht den Streit sucht[11]). Den eklektischen Neigungen ist entgegenzutreten. Der Eklektiker will die Wahrheit aus den verschiedenen Systemen zusammenstellen, dem Beispiel der Biene folgend, die, Honig suchend, von Blume zu Blume fliegt. Aber wie die Biene, vom natürlichen Instinkt geleitet, das Gift scheut, so haben wir, von dem Licht erleuchtet, das Gott in unserem Geist entzündet hat, den Irrtum zu meiden und — so ist zu ergänzen —

---

[8]) VII 1126.

[9]) VII 1126. vgl. 476; XIII 658. 216. vgl. 655; XII 262; vgl. auch III 361 f.

[10]) XIII 655 f.

[11]) XI 283.

der Wahrheit nachzugehen, die sich nur bei einer Schule finden kann[12]).

Melanchthon lässt es sich sauer werden, die einzelnen Systeme zu prüfen[13]). In Betracht kommen die vier berühmtesten Philosophenschulen des Altertums: die peripatetische, die epikureische, die Stoa und die Akademie. Am schroffsten wird die epikureische Philosophie beurteilt. Sie hat nichts als Tollheiten zu Tage gefördert. Eine Dialektik hat sie überhaupt nicht. In der Physik setzt sie die Welt aus Atomen zusammen und träumt von andern Welten, die dereinst entstehen und wieder vergehen werden. Die zwei wichtigsten Arten von Ursachen verdrängt sie aus dem Universum: die bewirkende und die Zweckursache. Sie leugnet das Dasein Gottes und glaubt nicht an die Vorsehung, die in der Welt waltet; so wird alles Geschehen der Herrschaft des blinden Zufalls unterworfen. Lächerlich ist Epikurs Ansicht über die Gestirne. Sie sind keine feste Körper. Jeden Tag steigen aufs neue heisse Dämpfe auf, um nachher wieder zu verschwinden. So entsteht der Schein der Sonne und der übrigen Sterne. Die Seele des Menschen vergeht mit seinem Körper, ganz wie das Leben der unvernünftigen Tiere erlischt. In der Ethik betrachtet die epikureische Schule die Lust, oder besser die Freiheit von Schmerz, als das höchste Gut, als das Lebensziel des Menschen. Man begreift, dass Melanchthon sich von solchen Anschauungen mit Abscheu abwendet. — Milder denkt er von der Stoa. Aber auch ihr kann er sich nicht anschliessen. Ihre Dialektik ist spitzfindig und unentwirrbar. Vieles ist, ohne in inneren Zusammenhang gebracht zu werden, unwissenschaftlich zusammengetragen. Auch ihre Physik und ihre Ethik leiden an fundamentalen Irrtümern. Besonders anstössig ist der stoische Fatalismus und Determinismus. Alles geschieht nach strenger Notwendigkeit — im Gebiet des sittlichen Lebens so gut wie in der materiellen Welt. Gott ist an die Naturgesetze gebunden. Er kann nicht anders handeln, da

[12]) XIII 656.

[13]) IV 720. Zu der dijudicatio der Systeme selbst s. besonders XIII 656—58 (das ist die Hauptstelle); III 361; XI 282. 654 ff.; vgl. die decl. de stud. vet. phil. XII 240 ff. und XIII 191 f.

sonst die Naturordnung gestört würde. Die Menschenseele ist eine feurige Substanz, die nach dem Austritt aus dem Körper noch einige Jahrhunderte fortbesteht, um dann zu verlöschen und im Weltall zu verschwinden. Nach verschiedenen Seiten falsch ist die stoische Lehre von den Affekten, welche den Standpunkt vertritt, die Affekte seien lediglich theoretische Meinungen, sie seien insgesamt sittlich verwerflich, und sie können und sollen aus der Menschennatur total getilgt werden. Wenn die Stoa ferner behauptet, naturerhaltende Dinge, wie Leben, Gesundheit, Speise, Trank seien keine Güter, naturzerstörende, wie Tod, Krankheit, Hunger, Durst, keine Uebel, so ist das ein leeres Spiel mit dem Doppelsinn der Worte. — Die jüngere Akademie zieht in gewissem Sinn das Facit aus der bisherigen Entwicklung der antiken Philosophie. Sie geht aus von dem Streit der Schulen. Sie sieht, dass die Wirklichkeit in vielen Stücken dem menschlichen Scharfsinn unergründbar bleibt, und übertreibt diese Beobachtung. So kommt sie zu dem Satz, dass sich nirgends Gewissheit erreichen lasse, und sie dehnt die Skepsis selbst auf die Zahlenlehre und Geometrie aus, deren Evidenz durch sophistische Kunststücke erschüttert werden soll. Damit stellt sie sich in Gegensatz nicht bloss zum gesunden Menschenverstand und zu dem Interesse der sittlichen Disciplin und des praktischen Lebens, sondern ebenso zu Gott, dessen Geschenk die Wissenschaft ist. — Die epikureische Philosophie, die stoische Lehre, die akademische Skepsis, sie alle halten der Kritik nicht stand. Es bleibt die peripatetische, die aristotelische Doktrin. Auch sie ist nicht ganz frei von Fehlern. Aber sie bietet vor allem die richtige Einteilung der Philosophie; sie scheidet Dialektik, Physik und Ethik. Ihre Dialektik selbst ist wahr, correct und vollständig. Und in den übrigen Gebieten der Philosophie gründet die peripatetische Lehre ihre Ergebnisse zumeist auf exakte Beweise. Die Faseleien der anderen Schulen hält sie sich ziemlich fern. Die aristotelische Ethik hat ein praktisches Ziel im Auge; sie beschränkt sich mit gutem Grund auf das, was dem Leben und der sittlichen Bildung dient. Kurz, von der peripatetischen Schule kann man nach Methode und Inhalt nur lernen. So trägt Melanchthon kein Bedenken, sich

rückhaltslos als Aristoteliker zu bekennen. Er weiss, dass in neuerer Zeit auch die übrigen Systeme des Altertums, besonders die Lehre Epikurs und die Stoa, wieder Anklang gefunden haben. Er selbst, der die philosophischen Controversen lange und gründlich, nach der Vorschrift Platos ἄνω καὶ κάτω στρέφων, erwogen hat, kann seinen Lesern nur empfehlen, von der Stoa, von Epikur sich abzuwenden und der peripatetischen Schule zu folgen. Er knüpft damit wieder an dem Punkt an, von dem seine geistige Entwicklung ausgegangen ist. Das Ideal seiner Jugend ist wieder lebendig geworden[14]. Wieder wirkt er für die „genuine" Philosophie des Aristoteles.

Wie es kommt, dass ihm der Gedanke an eigenes, selbständiges Philosophieren so völlig fremd ist, dass ihm antike, aristotelische Philosophie so ganz zusammenfällt mit der Wahrheit? wird man fragen. Es ist die Schranke, die Einseitigkeit der humanistischen Denkweise, auf die wir hier auch bei Melanchthon stossen. Der Humanist entnimmt dem antiken Geistesleben seine Ideale. Aber das Altertum ist zugleich seine Wirklichkeit. Er denkt in den Formen, er sieht mit den Augen des antiken Menschen. Will er erfahren, wie die Welt aussieht, so forscht er in den Schriften der Alten, nicht im Buch der Natur. Sein Gesichtskreis ist völlig beherrscht von der Vorstellung, dass in der antiken Kultur der menschliche Geist den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht hat. Auch Melanchthon kann sich von dem Gedanken nicht frei machen, dass die Weisheit des Altertums die ganze Summe weltlichen Wissens, die dem Menschen zugänglich ist, umspannt habe, und dass der moderne Mensch nichts Besseres thun könne, als bei den Alten in die Schule gehen.

Aber diese Anschauung ruht bei ihm auf einem eigentümlichen geschichtsphilosophisch-psychologischen und, wenn ich so sagen soll, mythologischen Hintergrund. Die Keime des natürlichen Wissens, die Kenntnis der wissenschaftlichen Principien und der Gesetze des discursiven Denkens hat der Schöpfer dem Menschen in die Seele gelegt. Ueberdies hat er den Neugeschaffenen sofort in die wirkliche Welt hineingestellt, die jeden

---

[14]) vgl. II 452.

Augenblick die menschlichen Sinnesorgane trifft und in der Seele die Bilder der äusseren Dinge hervorruft. Auch nach der Katastrophe, welche den Intellekt geschwächt und das göttliche Licht im Geist verdunkelt hat, ist doch so viel geblieben, dass die Möglichkeit der Philosophie gesichert ist. Und es ist eine nicht allzu schwierige Sache, diese philosophische Anlage zu entwickeln und das rudimentäre Wissen, das der Seele ursprünglich eigen ist, zu einer universalen Wissenschaft auszugestalten. Die Wahrheit ist schlicht und einfach. Compliciert ist nur der Schein, die Sophistik[15]). Reine, von keinen fremdartigen Motiven abgelenkte Liebe zur Wahrheit, im Verein mit methodischer Fähigkeit, muss unfehlbar zu richtiger, umfassender Erkenntnis führen. Die Philosophie ist darum ein uralter Besitz des Menschengeschlechts. Dass die Väter der Menschheit, Adam, Noah, Sem, Abraham, Joseph, mit philosophischer Bildung ausgestattet waren und wenigstens die Grundzüge der Weltweisheit beherrschten, ist selbstverständlich[16]). Es ist ergötzlich, und man fühlt sich in Hans Sachsens Komödie „von den ungleichen Kindern Evä“ versetzt, wenn Melanchthon in behaglicher Breite die Situation ausmalt, in der Adam seinen Abel in die Elemente der Naturphilosophie einführt. Unter dem schattigen Laubdach eines breitastigen Baumes sitzen sie, auf grünem Rasen, ringsum blühender Flieder. Da macht der Urvater des menschlichen Geschlechts den Sohn bekannt mit der Ordnung und der Lage des Himmels, der Gestirne, der Luft und der Erde, und weist ihn hin auf den Unterschied der ätherischen, himmlischen Natur und der vergänglichen Substanzen, die wir Elemente nennen; er erklärt ihm den Wechsel der Jahre und Monate, und erinnert ihn, dass die Weltkörper nicht dem Zufall ihr Dasein verdanken, dass Gott sie geschaffen und geordnet hat, der nun auch die Weltmaschine und das Menschengeschlecht fürsorgend erhält, zum Zeugnis seiner Gegenwart; er bespricht die Verschiedenheit der Elemente und Qualitäten und rühmt die göttliche Weisheit, welche in die inferiore Materie die vier ersten Qualitäten gelegt hat, die nun das gesamte materielle Geschehen beherrschen.

---

[15]) vgl. zunächst III 361. XI 283.

[16]) XI 557 f. 820.

Dann heisst er den Sohn darauf achten, welche Eigenschaften in den einzelnen Substanzen besonders hervortreten, und wie im menschlichen Körper die Harmonie und das Gleichgewicht der Qualitäten zu wahren ist. Und zuletzt macht er auf die wunderbar reiche Organisation der Menschennatur aufmerksam: in demselben Körper sind Teile, nach Stoff und Funktion ungemein verschieden, vereinigt: die Organe der Ernährung, die Sinneswerkzeuge, das Herz, in dem die Affekte ihren Sitz haben, das Gehirn, und dazu die ganze vernünftige Seite des Menschenwesens, obenan der Wille, der bis zu einem gewissen Grad die Freiheit hat, die durch die Sinne gebotenen Objekte anzustreben oder zu meiden, und die Fähigkeit besitzt, die Bewegung der Glieder zu lenken. An die Erörterung der Kräfte und Funktionen der verschiedenen Teile der menschlichen Natur mag sich noch die Belehrung über die sittliche Disciplin angeschlossen haben. Was Adam damals seinem Abel gesagt hat, das ist — so endet in köstlich naiver Weise der Exkurs — dem Inhalt des Buchs nicht unähnlich, das Melanchthon im Begriffe steht, dem Publikum vorzulegen. Er meint sein Lehrbuch der Physik[17]). Ob die Weltweisheit, die den heiligen Vätern eigen war, sich in fortlaufender Tradition auf die späteren Geschlechter, zunächst auf Gesetzgeber und Dichter wie Phokylides und Hesiod fortgeerbt, oder ob die letzteren aus dem ursprünglichen Wissen, das dem Menschengeiste eingeboren ist, geschöpft haben, kann dahin gestellt bleiben[18]). Sicher ist, dass Aristoteles, selbst von Hippokrates und Platon lernend, die in der Seele liegende Uroffenbarung Gottes treu und schlicht entfaltet hat. Seine Philosophie geht von den ersten Principien und der Materie der Demonstrationen aus und baut darauf in richtiger Ordnung die Beweise. Sie ist korrekt, einfach, methodisch angelegt, praktisch gerichtet, von dem Streben nach Wahrheit geleitet. So trifft sie die Wahrheit, die dem Geiste so nahe liegt[19]). Ist aber die Wahrheit einmal ans Licht getreten, so vermögen nur gemeine, unsittliche,

---

[17]) VII 474.

[18]) XXI 401. XI 820 u. ö.

[19]) III 362; XVI 280; XII 691; XIII 655f. 658. 382; VII 476; XI 282f. 654 ff.

gottfeindliche Beweggründe die Wissenschaft wieder von ihr abzulenken. Auf Aristoteles folgt für die Philosophie eine Zeit der Entartung. Es kommt die Epoche der Epikureer, der Stoa, der Akademie. Eitelkeit, Eifersucht und Streitsucht waren der Anlass, dass Epikur, Zeno, Arcesilaus von der aristotelischen Lehre abwichen, und leichtgläubige, leichtfertige Menschen, der wahren, recipierten Philosophie überdrüssig, liessen sich von ihnen beschwatzen. Wir schaudern, wenn wir lesen, welch schändliche Ansichten über Gott diese Schulen mit entsetzlicher Kühnheit verbreiteten. Besonders frech ist die epikureische Leugnung der Unsterblichkeit. Drüben im Jenseits werden wir uns einst freuen, den epikureischen Unsinn widerlegt zu haben. Die Epikureer aber, die in diesem Erdenleben Gott verachteten und, in übermütiger Sicherheit, die göttlichen Zeugnisse von der Unsterblichkeit verlachten, werden dort für ihren Wahnwitz in gerechter Strafe büssen müssen. Jahrhunderte lang war die aristotelische Lehre verschollen, bis Alexander von Aphrodisias und zu gleicher Zeit Galenus wiederum viele zur alten Philosophie, das heisst aber: zur Wahrheit zurückführten[20]).

Es ist eine wunderliche Auffassung von der Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, die Melanchthon hier bietet. Aber sie ist für seine Denkweise ungemein charakteristisch. Es gibt nur eine Philosophie, das ist diejenige, welche die im Geiste liegenden Wissenskeime, bereichert und ergänzt durch die äussere Erfahrung, nach den angeborenen logischen Gesetzen entwickelt. Diese Philosophie ist die Wahrheit, die eine, ewige, unwandelbare Wahrheit — dieselbe Wahrheit, die dem unmittelbar zugänglich ist, der in geordnetem Verfahren nach ihr forscht. Ist sie aber so einfach und im Grunde so leicht zu erreichen, so müssen — das kann dem Humanisten nicht zweifelhaft sein — die hochbegabten Kulturvölker des Altertums in ihrem Drang nach Wissen den Weg zu ihr schon frühe gefunden haben. Der methodischen Exaktheit des Aristoteles, die in strenger Zügelung des Denkens, in geregeltem Beweisgang ihre Ergebnisse stets an den Kriterien

[20]) XI 652 f.; XIII 658; XII 262; III 914.

der Gewissheit misst, hat sie in ihrer vollen Tiefe erschlossen[21]). An zerstreuten Lichtstrahlen natürlicher Weisheit fehlt es bei den früheren Dichtern, Historikern, Philosophen und Gesetzgebern nicht[22]). Philosoph in strengem Sinn ist doch er zuerst. Seine Lehre schöpft selbstlos aus den Quellen göttlichen Lichts. Sie ist die reine Darstellung des ursprünglichen Besitzes des Menschengeistes. Darum ist sie dem natürlichen Denken unmittelbar evident. Die alte, die einfache, die aristotelische Philosophie ist die Philosophie, die Wahrheit[23]). Die antike Wissenschaft, die aristotelische Lehre hat die Weisheit, die Gott selbst dem Geiste des Menschen eingepflanzt hat, enthüllt: so nimmt sie in gewissem Sinn teil an der Würde, an der autoritativen Geltung der göttlichen Offenbarung.

Die Wahrheit der aristotelischen Philosophie findet ihren lebendigen Widerhall in der Geschichte. Sie wird bestätigt durch eine Tradition, die sich durch Jahrhunderte hindurchzieht. Melanchthon ist nicht mehr gleichgültig gegen das Zeugnis des Mittelalters. Der Hass gegen die Scholastik hat sich mit der Zeit bedeutend gemildert. Noch tadelt er ihre mangelhafte Bekanntschaft mit dem Altertum, ihre sophistischen, dem wirklichen Leben fernliegenden Tüfteleien, mit denen schliesslich die gesamte Philosophie des Aristoteles verschüttet wurde. Noch hält er an dem Urteil fest, dass ihre Wissenschaft nur die Schatten der Dinge, statt des Bildes der Wirklichkeit phantastische Träume bieten. Noch kämpft er gegen die scholastische Verquickung des Glaubensinhalts mit dialektischen Disputationen[24]). Aber er will den mittelalterlichen Doktoren den Ruhm der Gelehrsamkeit nicht ganz absprechen. Er erkennt ihr Streben und ihren Fleiss an. Sie wollten das Studium der wahren (der aristotelischen) Philosophie, das Jahrhunderte lang begraben war, wieder wecken[25]). Gegen Laurentius Valla, der einst den scholastischen Aristotelismus befehdet hatte, wendet sich Melanchthon in bitterer Ironie. Es

---

21) s. besonders XVI 280.

22) vgl. XXI 401. XIII 202. vgl. 182 f. u. die praef. in Hesiodum XI 239ff., ferner die praef. in Homerum XI 397 ff. u. ö.

23) IV 721. XI 653.

24) VII 475. IX 700f. u. ö.

25) IX 699 f.

gibt gewisse rechthaberische Leute, die eine besondere Ehre in der Bekämpfung allgemein angenommener Ansichten suchen. Zu ihnen gehört Valla, der Gegner des Aristoteles[26]). Man hat den Eindruck, dass Melanchthon auf die Berührungspunkte zwischen seiner und der scholastischen Philosophie besonderes Gewicht lege. Wiederholt schon trat sein Streben zu Tage, die Fäden der historischen Entwicklung, welche die Sturm- und Drangperiode der Reformation abgerissen hatte, wieder anzuknüpfen. Nach seiner Denkweise ist der Consensus der Völker und Zeitalter eine wertvolle Garantie für die Wahrheit[27]). Aber die Herstellung der Continuität mit der mittelalterlichen Wissenschaft lässt nun doch zugleich auch auf diesem Gebiet die Revolution als eine blosse Reform erscheinen. Melanchthon und seine Freunde wollen auch hier nichts Neues. Sie knüpfen an eine richtige Tendenz der scholastischen Doktoren an. Sie ziehen die uralte Wahrheit ans Licht, die dem mittelalterlichen Geiste vorschwebt, ohne dass er sie doch ganz fassen kann. So lenkt auch die reformatorische Philosophie in den Strom der zeitgenössischen Kultur ein, nachdem sie seinen Lauf reguliert hat.

Man darf diesen letzten Gesichtspunkt nicht unterschätzen. Denn er erklärt doch zuletzt, wie Melanchthon dazu kommt, sich Aristoteliker zu nennen. Die Gleichsetzung der aristotelischen Philosophie mit der Wahrheit erleichtert diese Beurteilung der eigenen Stellung; sie enthebt den Philosophen der Verpflichtung, bei jedem Satze ängstlich zu prüfen, ob derselbe auch wirklich dem historischen Aristoteles angehört; sie gibt ihm das naive Zutrauen, dass im ganzen das, was wahr ist, auch auf der aristotelischen Linie liege. Aber dass Melanchthon der aristotelischen Philosophie diese ungemessene Verehrung entgegenbringt, dass er seine eigene Lehre mit der peripatetischen identifiziert, wäre uns unverständlich, wenn wir uns nicht erinnerten, dass er sich damit vor der Autorität des Mittelalters beugt, um mit der scholastischen Wissenschaft Fühlung

---

[26]) XIII 655. III 361.

[27]) Man vergleiche auch eine instruktive Stelle aus der frühesten Declamatio, der Rede de artibus liberalibus XI 8, wo Aristoteles als der bezeichnet wird, in quem opinio hominum consentiens multis jam saeculis conspiravit.

zu gewinnen. In Wirklichkeit ist er nicht Aristoteliker. Er selbst verwehrt dem Peripatetiker nicht, bisweilen auch aus anderen Autoren zu schöpfen: wie einst die Musen, nach ihrem Siege im Wettgesang, sich aus den Federn der überwundenen Sirenen ihren Stirnschmuck fertigten, so steht es uns frei, trotzdem wir uns zu einer bestimmten Philosophenschule bekennen, auch den übrigen richtige Ergebnisse zu entnehmen, um unsere Ueberzeugung damit zu illustrieren[28]. Melanchthons eigenes Verfahren geht über die hier gezogene Linie doch weit hinaus. Er bekämpft, wie wir wissen, die Eklektiker. Aber er selbst ist nichts anderes. Dass er die aristotelischen Schriften fleissig studiert hat, ist freilich nicht zu leugnen. Aristoteles ist ihm vor allem der erste, unübertroffene Methodiker, und Melanchthon greift immer wieder auf das aristotelische Organon zurück. Zu verschiedenen Büchern der nikomachischen Ethik hat er Scholien geschrieben, und sein erstes Lehrbuch der Moralphilosophie (epitome philosophiae moralis 1537) führt sich selbst als Kommentar zur aristotelischen Ethik ein[29]. Wie eingehend er sich ferner mit den naturphilosophischen und psychologischen Arbeiten seines Lehrmeisters beschäftigt hat, wird weiterhin zu Tage treten. Aber es ist eine trübe Brille, durch die er seinen Aristoteles liest. Unter dem doppelten Einfluss der scholastischen Schultradition und der rhetorisierenden Art des Humanismus wird die aristotelische Philosophie in Melanchthons Auffassung zur Karrikatur. Besonders unheilvoll aber wirkt der gemeinsame Fehler der Humanisten, ihre „schiefe Auffassung des Altertums". Dass antike Interpreten irren können, dass Boëthius, Galenus, Cicero die genuinen Gedanken der aristotelischen Philosophie völlig entstellen, ist Melanchthon eine unvollziehbare Vorstellung. So stützt sich seine Deutung zum Teil auf dieselben Autoritäten, auf die sich die scholastische Philosophie gründet. Daher die ihm selbst unbewusste, aber doch unverkennbare Aehnlichkeit zwischen seinem und dem scholastischen Aristoteles. In der Wittenberger Antrittsrede hatte er es einst als die grosse Entdeckung seiner Jugend verkündigt, dass die zweite Analytik nicht, wie man bis

[28]) XI 283. XII 691.
[29]) III 361.

jetzt angenommen habe, ins Gebiet der Metaphysik einschlage, dass sie vielmehr Rhetorik lehre[30]). Die Wahrheit liegt eher auf Seite der früheren Erklärung: die aristotelische Schrift wendet die syllogistischen Formen, welche die erste Analytik zusammengestellt hat, auf die metaphysischen Principien an, um so eine Wissenschaftslehre zu bieten. Aber Melanchthons „Entdeckung“ ist für seine Auffassung der aristotelischen Lehre überhaupt charakteristisch. Die grossen, spekulativ-metaphysischen Gedanken werden überall ins Rhetorisch-dialektische umgedeutet, verflacht oder verflüchtigt. Er kommt einmal auf die bekannte Kontroverse zwischen dem Platoniker Bessarion und dem Aristoteliker Georg von Trapezunt zu sprechen. Da schliesst er sich der Entscheidung des Theodorus Gaza an: man müsse zuerst die aristotelische Lehre gründlich studieren; dann könne man zu Plato übergehen, dessen Lektüre nun grossen Nutzen bringen werde. Deutlich klingt der Gedanke an, dass Aristoteles im Grunde nur der methodisch zugestutzte und gereinigte Plato sei[31]). Wer so urteilt, dem muss die Eigenart beider Systeme gleich fremd geblieben sein. In der That hat Melanchthon den tiefsten Gedanken der aristotelischen Metaphysik völlig verkannt. Der Allgemeinbegriff, beim echten Aristoteles eine schöpferische Macht, die, in die Materie eingetreten, aus dem formlosen Stoffe konkrete Gestalten, reale Dinge bildet, erscheint in seiner Deutung auch später als blosse Abstraktion, als ein Bild in der Seele, das wohl auf viele Einzeldinge angewandt werden kann, ohne jedoch darum ausserhalb des menschlichen Denkens irgend welche reale Geltung zu haben. Naiv genug fährt er fort: „Plato nennt dasselbe Ideen, was Aristoteles als Species oder εἴδη bezeichnet; beide reden lediglich von jenen Bildern in der Seele“ [32]). Damit war das metaphysische Princip aus der aristotelischen Philosophie weggedeutet.

Melanchthons wirkliche Autoritäten aus dem Altertum sind Galenus und Cicero. Es ist seine feste Ueberzeugung, dass man ohne Galenus mit der Philosophie nicht zurecht kommen

[30]) XI 19 f.
[31]) XI 423.
[32]) XIII 520.

könnte: auch die aristotelischen Doktrinen sind zum grössten Teil ohne die Erläuterungen des Galenus nicht verständlich. Was er über die Naturphilosophie geschrieben hat, ist das Umfassendste und Reichhaltigste, was wir darüber haben. Ueber die Kräfte der lebenden Wesen, über die Ursachen der Zeugungen, über die Temperamente, über die Sinnesorgane, über die Ursachen der Sinnesfunctionen, über die Aetiologie der Krankheiten und der Heilung, über die Verwandtschaft der Qualitäten, über die „Sympathie" zwischen den meisten Naturdingen handelt niemand so exakt und so eingehend wie er. Aristoteles hat zu der Physik den Grund gelegt, Galenus hat sie ausgebaut. Besonders wichtig ist seine Lehre von den Teilen des menschlichen Körpers und deren Funktionen. Was wir in der aristotelischen Anatomie vermissen, wird von Galenus ergänzt; manches hat er auch sachkundig verbessert, und nicht selten bringt er Licht in dunkle Partien der aristotelischen Schriften[33]. In der Anthropologie und Psychologie unterwirft sich Melanchthon fast unbedingt seiner Führung. Aber auch Galens Erkenntnistheorie, seine natürliche Theologie und selbst seine Logik bleiben nicht ohne Einfluss. Es ist bemerkenswert, dass Melanchthon an Galen auch zu der Zeit festgehalten hat, da er sich von der Philosophie, insbesondere der Physik des Aristoteles lossagt[34]. Als er sich dann — schon in der ersten Hälfte der dreissiger Jahre — mit dem Plane trägt, ein Lehrbuch der Physik (und Anthropologie) zu bearbeiten, da schöpft er zumeist nicht aus Aristoteles, sondern aus Galenus[35]. Fast noch tiefer gehend ist die Einwirkung Ciceros. Zwar in der eigentlichen Logik tritt dieser Einfluss mit der Zeit mehr zurück. Um so bedeutsamer ist er für die Erkenntnistheorie, für die Ethik und die natürliche Theologie. Wie wir wissen, finden sich in den Loci von 1521 bereits die Grundzüge der späteren Philosophie Melanchthons — unvermittelt, ohne inneren Zusammenhang mit dem übrigen

---

[33]) s. besonders die „Praefatio in Galenum" III 490 ff. und die decl. de vita Galeni XI 495 ff. — Bezeichnender Weise beruft sich Melanchthon dafür, dass die aristotelische Physik der Wahrheit näher komme als irgend eine andere, auf das Zeugnis Galens. XIII 656.

[34]) in dem Brief an Spalatin vom 13. März 1519. I 75.

[35]) II 687. 702. 718 f.

Inhalt der Schrift, aber doch sicher und bestimmt. Theoretische und praktische Disciplinen der Wissenschaft ruhen je auf gewissen, dem Geiste von Natur innewohnenden Principien. Es sind die κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις, aus denen auf syllogistischem Weg das Wissen entwickelt werden kann. So lässt sich auch eine natürliche Sitten- und Gotteslehre gewinnen, deren Grundlinien durch die praktischen Principien selbst und durch die obersten Conclusionen gebildet werden. Diese Theorie stammt aus Cicero, der selbst aus der Natur des Menschen die Formeln der sittlichen Gesetze abgeleitet hat. Zwar ist sein Verfahren mehr elegant als exakt, und in seine Erörterung ist manches Unfromme eingeflossen. Aber das kommt auf Rechnung seiner Unbekanntschaft mit den heiligen Schriften und der allgemeinen, von der Erbsünde herrührenden Schwäche des menschlichen Intellekts [36]). Und der Tadel will um so weniger besagen, wenn man sich erinnert, dass in demselben Zusammenhang Aristoteles als Rabulist, um dessen Meinung man sich nicht zu kümmern brauche, abgethan wird. Als Melanchthon selbst nachher der Sachphilosophie wieder sein aktives Interesse zuwendet, ist seine erste Arbeit ein Commentar zu Ciceros Officien. Cicero umfasst die gesamte Moralphilosophie; aber er behandelt auch einige Loci der Naturphilosophie, und diese Arbeiten bereichern nicht nur den Sprachschatz, sondern sie fördern auch die Sachkenntnis. Was kann es Gelehrteres und Anregenderes geben als seine Erörterung über die Unsterblichkeit der Seele, im 1. Buch der Tuskulanen? Noch lesenswerter ist aber doch sein Buch über „die Natur der Götter". Und hier wie dort entnimmt er seine Beweise zum grossen Teil der Physik [37]). — Es lässt sich leicht sagen, was den reformatorischen Philosophen zu Galenus und Cicero hinzieht. Beide knüpfen mehr oder weniger bestimmt an Aristoteles an. Aber sie verstehen es, die Eigenart dieses Systems zu verwischen und dasselbe auf das Niveau des „gesunden Menschenverstandes" herabzudrücken. Galenus entleert die aristotelische

[36]) XXI 116 f.

[37]) XI 369. vgl. XI 657 f. XXI 385. 416. — Cicero ist auch darum, insbesondere dem Anfänger, zu empfehlen, weil er populärer und verständlicher schreibt als Aristoteles. XI 259. vgl. 86 ff. s. auch Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon S. 165 ff.

Naturphilosophie ihres spekulativen Gehalts, und Cicero macht zum Mittelpunkt der Ethik das Ehrbarkeitsideal des wohlgesinnten Bürgers. Beide stellen die sittliche Pflicht und in gewissen Grenzen auch den intellektuellen Besitz des Menschen dem epikureischen Naturalismus und der Skepsis gegenüber sicher, indem sie ein angeborenes theoretisches und praktisches Wissen voraussetzten. Beherrscht ist ihr Gedankenkreis von den erbaulichen Reflexionen einer natürlichen Theologie, welche überall in der Welt die Spuren der Vorsehung, das Walten der Gottheit nachweist. Man sieht: die Doktrinen der beiden Männer tragen übereinstimmend die Züge einer zwar wohlgemeinten, aber oberflächlichen und etwas philisterhaften Popularphilosophie. Es ist die rationalistisch-idealistische Denkweise des aufgeklärten, der Anstrengung des Denkens jedoch nicht sehr geneigten Gebildeten, der sich bescheiden den himmlischen Mächten beugt, daneben aber von der eigenen Menschenwürde nicht wenig hält: durch eine beschränkte, stark anthropomorphistische Teleologie wird die Gottheit in den Dienst des Menschen gezogen: die eingeborenen sittlichen Ideale entrücken den Geist endgültig der Sphäre der Tierheit und sichern die Grundlagen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft; dem menschlichen Wissen wird ein höherer Geltungswert und eine gewisse Weihe verliehen: es tritt zu dem ursprünglichen, natürlichen Licht der Seele in unmittelbare Beziehung und wird damit zugleich zum Gemeingut der auch nur mässig Unterrichteten gestempelt. Eine solche Philosophie ist Melanchthons Natur congenial. Das Wort Galens, die anatomische Doktrin sei der Anfang der Theologie, die Pforte zur Erkenntnis Gottes, ist ihm aus der Seele gesprochen[38]). Mit Behagen verfolgt er Ciceros breite Ausführungen über Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Der schulmeisterliche Ton, in dem dieselben gehalten sind, ist ihm ungemein sympathisch; dass die Philosophie dazu bestimmt wird, den Menschen zum guten, geordneten Staatsbürger und zum ehrbaren Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu erziehen, findet seine Billigung. Schon an der aristotelischen Ethik gefällt ihm nicht zum mindesten ihre praktisch-pädagogische Tendenz. Er selbst geht hierin bedeutend weiter: er „fügt einige zeitgemässen

[38]) XI 501.

Betrachtungen bei, die der sittlichen Bildung dienen und zugleich geeignet sind, den jungen Leuten ein Urteil in öffentlichen Dingen zu ermöglichen und sie für das bürgerliche Recht sowie für diejenigen Teile der Theologie, die von den Vorschriften über bürgerliche Pflichten handeln, vorzubereiten"[39]). Auch die Theorie vom angeborenen Wissen findet Anknüpfungspunkte in der Denkungsart des Humanisten, der auf die menschliche Wissenschaft ebenso stolz ist, wie er sie andererseits für leicht erreichbar und jedem zugänglich hält. Und ähnlich entspricht die Lehre von dem natürlichen Sittengesetz in der Menschenbrust Melanchthons ausgeprägtem Sinn für bürgerliche Ehrenhaftigkeit, seinem starken, von einem äusserst reizbaren Gewissen geleiteten sittlichen Empfinden und seiner mit der Zeit immer entschiedener hervortretenden Ueberzeugung von der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen. Die empiristische Verflachung der aristotelischen Metaphysik erscheint dem Lehrer und Theologen der Reformationskirche als Vorzug, nicht als Mangel: sie bedeutet den Wegfall der unfrommen Auswüchse der Spekulation, der Tüfteleien, der dürftigen und frostigen Erörterungen, die Aristoteles einflicht[40]), und erleichtert sehr wesentlich das Verständnis; sie ist eine Vereinfachung der aristotelischen Lehre und darum ein Fortschritt auf dem Wege zur Wahrheit. Der eklektische Charakter aber, der der Philosophie Ciceros so gut wie der galenischen Lehre eigen ist, ermöglicht dem Gelehrten die Eintragung der Ergebnisse seiner ausgebreiteten Belesenheit. Melanchthon hält sich nemlich durchaus nicht einseitig an diese beiden Autoritäten. Er kennt und benutzt in weitem Umfang nicht bloss die Philosophen und Naturforscher, sondern ebenso die Historiker, Redner und Poëten des Altertums[41]). Auch im Mittelalter nimmt er das Gute, wo er es findet. Die arabische Litteratur ist ihm nicht unbekannt, obwohl sie ihm, wie er

[39]) III 361. — Zu verweisen ist ferner schon hier auf die sehr zahlreichen Stellen, in denen immer wieder die utilitates der einzelnen philosophischen Disciplinen erörtert werden.

[40]) VII 475.

[41]) vgl. dazu Hartfelder, Ph. Melanchthon als Präceptor Germaniae S. 355 ff.

klagt, nur in sehr schlechten Uebersetzungen zugänglich ist[42]). Selbst die christlichen Scholastiker zieht er heran. Er scheut sich nicht, seiner Bewunderung für den grossen Naturforscher und Astronomen Albertus Ausdruck zu geben[43]). In seiner Psychologie führt er einmal Occams Seelentheorie an, nicht zustimmend, aber doch auch nicht schroff ablehnend[44]). Ein andermal lobt er den reichen Inhalt einer in die Psychologie einschlagenden Arbeit des Nominalisten Jodoc Trutfeder[45]). Aber es wird sich zeigen, dass die scholastische Ueberlieferung überhaupt in sehr erheblichem Umfang in die protestantische Schultradition und damit in die Philosophie Melanchthons eingedrungen ist. Natürlich kommt auch die humanistische Litteratur zur Geltung, mit der Melanchthon sich übrigens zum Teil polemisch auseinandersetzt[46]). Geradezu staunenswert aber ist der Fleiss, mit dem er die neuesten Erscheinungen im Gebiet der Naturwissenschaft verfolgt, um sie für seine eigenen Arbeiten zu verwerten. So steht ihm eine Fülle philosophischen, gelehrten Materials zu Gebot, das er nun zu einem Ganzen zusammenzuordnen sucht. Allein was eine Stelle im System finden will, muss zunächst die Feuerprobe der Censur bestehen: die heidnischen Elemente müssen ausgeschieden werden. Der Genosse Luthers nimmt dieses Geschäft nicht leicht[47]). Nicht bloss der Gedankengehalt, auch die Terminologie der Philosophie muss der kirchlichen Doktrin angepasst werden. Die Folge ist, dass andererseits auch in die philosophischen Schriften biblische und dogmatisch-kirchliche Anschauungen und Termini in Menge ein-

---

[42]) XI 831 in der decl. de vita Avicennae. vgl. ausserdem die decl. de Alfragano XI 531 ff., ferner XII 257 f.

[43]) z. B. XI 537.

[44]) XIII 11 f.

[45]) III 911. Der hier genannte Isennacensis ist nemlich kein anderer als der Erfurter Nominalist Jod. Trutfeder, der Lehrer Luthers.

[46]) vgl. die Deklamationen über R. Agricola XI 438 ff., über Regiomontan 817 ff., über Reuchlin 999 ff., über Erasmus XII 265 ff., ferner III 361. VII 1126. 476. Selbstverständlich ist, dass er mit den Schriften Agricolas, Erasmus', Reuchlins vertraut ist. Aber er kennt auch viele andere Humanisten. Häufig polemisiert er gegen Laurentius Valla. Dass er in der Dialektik Georg von Trapezunt benützt, werden wir unten sehen.

[47]) IV 720. III 911. VII 1126. XIII 382. 216 f. u. ö. vgl. II 925 f.

dringen. Daher das bunte Ineinander und Nebeneinander jüdisch-christlicher und antik-klassischer Elemente, das auf den Unbefangenen fast komisch wirkt. Neben den Dichtern, Philosophen, Rednern und Historikern, neben den berühmten Männern des griechisch-römischen Altertums treten die Helden der jüdischen Sage und Geschichte und die alttestamentlichen Schriftsteller, Christus und die Apostel, die Evangelisten und die Väter der Kirche auf. Die Bibel wird nicht bloss als Urkunde der Heilsgeschichte verwendet, sondern zugleich als Fundgrube für alle möglichen Wissenschaften. Und Melanchthon bemüht sich, dieses kirchliche Wissen in weltlichen Dingen mit den philosophischen Doktrinen auseinanderzusetzen und auszugleichen.

In der Einteilung der Philosophie folgt er der peripatetischen Scheidung von Dialektik, Physik und Ethik [48]). Sein eigenes Meisterstück ist die Dialektik. Im Lauf der Jahre waren aus der jugendlichen „compendiaria dialectices ratio“ die „Dialectices libri quatuor“ und schliesslich die „Erotemata dialectices“ geworden. Die Stoffgruppierung und -anordnung hat sich nicht geändert. In dem reifen Werk scheinen deutlich die Grundlinien der Jugendarbeit durch. Auch die Tendenz ist dieselbe geblieben. Die Dialektik soll aus dem unentwirrbaren Chaos von Tüfteleien, welche die Doktoren selbst nicht ganz verstanden, erlöst, sie soll vereinfacht und den praktischen Bedürfnissen des Lebens und des Unterrichts entsprechend gestaltet werden [49]). Und doch ist der Charakter der Schrift ein wesentlich anderer geworden. Nicht bloss, sofern die Erotemata ein gewisses theologisches Gepräge haben, das der compendiaria ratio fehlt: die illustrierenden Beispiele werden mit Vorliebe der biblischen, aber auch der specifisch theologischen Sphäre entnommen, und die logische Theorie selbst nimmt mit besonderem Interesse auf die dogmatische Arbeit der Kirche Bedacht. Melanchthon selbst sagt in der Dedikationsepistel zu seinen Erotemata: „ich trage die wahre, unverfälschte, genuine Dialektik vor, wie wir sie von Aristoteles und von einigen sachkundigen Interpreten desselben wie Alexander von Aphrodisias und Boëthius

[48]) XIII 656.
[49]) VI 655.

haben". Einst hatte er die aristotelische Logik, dem Beispiel Rudolph Agricolas folgend, ganz im Sinne Ciceros und Quinctilians wiedergegeben. Daher die ausgesprochene rhetorische Zuspitzung und Färbung, die der compendiaria ratio eigentümlich ist. Auch jetzt ist natürlich das rhetorische Element nicht ganz zurückgedrängt. Quinctilian ist nicht ganz verschwunden, und auch auf Cicero wird dann und wann unmittelbar Bezug genommen. Aber die Dialektik erhält weit mehr als früher den specifischen Charakter einer Logik. Bemerkenswert ist doch, dass nun auch die Grundzüge einer Wissenschaftslehre eingefügt sind. Es ist entschieden der Einfluss des echten Aristoteles, noch mehr aber der seines Erklärers Boëthius, der sich hier geltend macht. Dazu kommt die tiefgehende, nachhaltige Einwirkung der scholastischen Schullogik. In der Wittenberger Antrittsrede hatte er in bitteren Worten über die zeitgenössischen scholastischen Commentare und Compendien, über die Tartaret und Bricot (Petrus Tartaretus und Thomas Bricot, zwei Skotisten, die aber zu der „modernen", occamistischen Richtung hinneigen), über die Perversoren (gemeint ist Johannes Versor, ein strenger Thomist), die Eck (der bekannte nachherige Gegner Luthers und Melanchthons, Johann Mayr von Eck, genannt Johann Eck, ein Synkretist, der sich auf die „Alten" stützt, aber auch die „Modernen" reichlich benutzt), die „Copulata" der „Bursa montis" (das logische Lehrbuch der streng thomistischen Montanerburse zu Köln, enthaltend die „Summula" des Petrus Hispanus mit thomistischem Commentar des Lambertus de Monte), die tollen, verrückten „Exercitien" und anderes Zeug dieses Schlags abgesprochen[50]). Trotzdem war eine unbewusste Beeinflussung der compendiaria ratio durch die scholastische, insbesondere die „moderne" Dialektik nicht zu verkennen. In den Erotemata tritt die Berührung nicht bloss mit der „modernen", sondern ebenso mit der „alten" Richtung offen zu Tage. Nicht als ob auf die scholastische Litteratur ausdrücklich verwiesen würde! So viel ich sehe, sind Petrus Hispanus, Duns Skotus, Thomas von Aquino, die grossen Autoritäten der Schulen, je nur einmal erwähnt[51]), Occam

---

[50]) XI 19.

[51]) XIII 515 (Petrus Hisp.), 520 (Duns), 629 (Thomas).

überhaupt nicht; ebensowenig werden neuere Namen genannt. Thatsächlich aber lässt sich eine fortlaufende Anknüpfung an die „Summula“ des Petrus Hispanus und ebenso eine eingehende Berücksichtigung gewisser erst nach Petrus aufgekommener Doktrinen der „alten“ und der „modernen“ Dialektik nachweisen. Wie die compendiaria ratio, die hierin, wie wir sahen, offenbar unter dem Einfluss einer „modernen“ Gepflogenheit steht, so behandeln die Erotemata[52]) in 4 Büchern zuerst das einfache Wort (den Begriff), dann das Urteil, darauf die Argumentation und schliesslich die Loci der Argumente (die Methode der inventio). Die Lehre vom einfachen Wort, vom Begriff folgt ziemlich genau dem traditionellen, seit Boëthius üblichen Gang. Sachlich schliesst sie sich eng an Boëthius und, soweit der Inhalt der aristotelischen Schrift über die Kategorien in Betracht kommt, an Aristoteles selbst an. Zunächst wird, wie gewöhnlich, der Inhalt der porphyrianischen „εἰσαγωγή“, die Lehre von den „quinque voces“ oder, wie Melanchthon sie mit den lateinischen Logikern des Mittelalters nennt, den „praedicabilia“ (Gattungs-, Artbegriff, artbildender Unterschied, Proprium, Accidens) nach Boëthius wiedergegeben. In diesem Zusammenhang kommt die Universalienfrage zur Sprache. Ausdrücklich bekämpft wird die skotistische Anschauung. Platos figürliche, überschwengliche Art, von den Ideen zu reden, hatte die Späteren veranlasst, aus denselben reale Allgemeinwesen zu machen, die, man weiss nicht wo, herumfliegen. Diesen Unsinn hat Duns aufgenommen, auf der andern Seite aber doch da und dort zu bessern gesucht, dem Narren gleichend, der die Löcher eines Siebs verstopfen wollte. Melanchthons eigene, nominalistische Theorie, die sich übrigens durch die Auktorität des Boëthius zu decken sucht, klingt deutlich sogar an die occamistische Terminologie an. Schon in der compendiaria ratio findet sich eine Wendung, die unmittelbar an den terministischen Begriff des conceptus erinnert. Der Allgemeinbegriff wird als das Bild eines vielen einzelnen Dingen gemeinsamen Kernes, concipiert vom menschlichen Geiste (concepta a mente humana), bezeichnet. Jetzt wird er ganz, wie

[52]) XIII 513—752. Zu der im Folgenden häufig erwähnten Logik des Boëthius vgl. Prantl I 679 ff, zu Porphyrius I 626 ff.

bei Occam, als actus intelligendi charakterisiert, der jenes Bild im Geiste entwirft. Von den feineren Subtilitäten des Universalienproblems wendet sich Melanchthon mit Geringschätzung ab. So wird die Theorie von der ersten und zweiten intentio, ein hauptsächliches Streitobjekt zwischen den Schulen, zu den phantastischen, thörichten Dingen gezählt, von denen die scholastischen Kommentare wimmeln[53]). Im Anhang zu den Prädikabilien sind die verschiedenen Arten der Prädikation, des Verhältnisses des Prädikats zum Subjekt erörtert: angeregt ist diese Ausführung zweifellos durch die zusammenhangslosen Erörterungen, welche die aristotelischen Kategorieen einleiten und von Melanchthon sonst, im Anschluss an die scholastische Bezeichnung „Anteprädikamente“[54]) genannt werden[55]). Die zehn Kategorien (Prädikamente) selbst — in der comp. ratio waren es nur vier — sind in ziemlich genauem Anschluss an die aristotelische Schrift behandelt, und zwar ungemein eingehend und breit. Dem Studenten soll die Möglichkeit geboten werden, alles, was in der geistigen und natürlichen Welt vorkommt, sofort in das Fächersystem der Kategorientafel einzureihen. So werden z. B. die theologischen und philosophischen Tugenden und Laster, so die concupiscentia, die Affekte u. s. f. genau, mit detaillierter Angabe der Unterabteilung bestimmt. Auf die Kategorien folgen, wie bei Aristoteles und in der scholastischen Schullogik, die sog. Postprädikamente (die Theorie der Gegensätze und die Besprechung der Wörter „früher“, „zugleich“ und „haben“) — eine Bezeichnung, die auch Melanchthon aufnimmt, so wenig sie ihm gefällt[56]). Prädikabilien, Anteprädikamente, Prädikamente, Postprädikamente erscheinen übrigens, wie sich erwarten lässt, nur als Einleitung zu der Lehre von den Definitionen und Divisionen. Den Schluss des 1. Teils bildet eine Erörterung de Methodo,

---

[53]) IX 700.

[54]) XIII 624. — Die Anteprädikamente sind die 3 ersten Kapitel der aristotel. Schrift über die Kategorien.

[55]) Mel. berührt sich in dem Lehrstück von den Prädikationen mit neueren Scholastikern: mit Johann Altenstaig (Prantl IV S. 265 f. Anm. 552), mit Jak. Faber Stapulensis (S. 279 Anm. 644) und Johann Eck (S. 287 Anm. 700).

[56]) XIII 561.

d. h. eine Anweisung zur praktischen Verwendung der bisherigen Theorien. In der Lehre vom Urteil tritt der Einfluss der scholastischen Schullogik noch viel stärker hervor als bisher. Nach der Definition der propositio werden die Urteile mit (Boëthius und) Petrus Hispanus[57]) in kategorische und hypothetische eingeteilt. Doch werden die letzteren nach dem Beispiel des Boëthius (im Gegensatz zu den scholastischen Logikern) zunächst zurückgestellt und erst im Zusammenhang mit dem hypothetischen Syllogismus behandelt. Die Erörterung des kategorischen Urteils folgt inhaltlich und in der Anordnung so ziemlich der Darstellung des Petrus. Es wird mit dem letzteren sofort in Subjekt, Prädikat und Copula — die Bezeichnung „Copula“ findet sich bei Boëthius noch nicht — gegliedert. Darauf werden in üblicher Weise die verschiedenen Einteilungen aufgezählt. Auffallend ist die fünfte, die Unterscheidung der notwendigen, zufälligen und unmöglichen Urteile, der eine dreifache Urteilsmaterie (naturalis, contingens, remota) entspricht: auch sie ist aus der „Summula“ des Petrus entnommen. Die gewonnenen Unterschiede werden an Beispielen illustriert. „Im Anfang war das Wort“. „Und Gott war das Wort.“ „Gott ist Geist.“ „Nur acht Menschen waren in der Arche Noäh“ u. s. f. Und an jeden dieser Sätze werden die drei bekannten scholastischen Fragen: Quae? qualis? quanta? gestellt. In der Lehre von der Opposition und Conversion, und ebenso in der von der Modalität der Urteile sind wiederum Aristoteles, Boëthius und Petrus Hispanus zusammengearbeitet. Der 3. Teil handelt von der Argumentation. Den vier gewöhnlichen (aristotelischen Arten) der Argumentation fügt Melanchthon noch den Sorites bei. Zunächst wird der kategorische Syllogismus erörtert. Wieder kreuzen sich die Einflüsse des echten Aristoteles und des Petrus. Hinsichtlich der syllogistischen Formen wird direkt auf Aristoteles zurückgegriffen. Melanchthon kennt, wie Petrus, nur drei Figuren. Aber er scheidet aus der ersten Figur, im Gegensatz zu Petrus und Porphyrius-Boëthius, auch die 5 theophrastischen, nichtaristotelischen Modi aus. Die compendiaria ratio hatte, unter der sichtlichen Einwirkung von

[57]) Zu der Logik (Summulae logicales oder auch Summula) des Petrus Hisp. s. Prantl III S. 33 ff. (verglichen mit II S. 264 ff.).

Laurentius Valla drei der theophrastischen Formen: Baralipton, celantes, dabitis, die zunächst nach dem 1., 2., bezw. 3. Modus schliessen und dann den hiebei gewonnenen Schlusssatz umkehren, bekämpft. Aber sie bezeichnet überhaupt die „indirekte Schlussweise“, welche im Schlusssatz den Unterbegriff vom Oberbegriff aussagt, als eine Albernheit, auf die kein vernünftiger Mensch in der Praxis verfallen werde. Damit sind auch die beiden übrigen Formen beseitigt. Auf dem gleichen Standpunkt stehen im Grunde die Erotemata [58]). Interessant sind die Ausführungen über die dritte Figur. In der comp. ratio steht der Philosoph ihr, durch die Einwürfe Vallas bedenklich gemacht, unentschieden gegenüber. Er weiss nicht, ob er sie anerkennen oder verwerfen soll. Dass in ihr das Subjekt des Schlusssatzes vom Mittelbegriff ausgesagt wird, ist geradezu naturwidrig. Ueberdies erfordert das Wesen des Syllogismus ein allgemeines Urteil als Obersatz; das trifft in der 3. Figur bekanntlich nicht überall zu. Jedenfalls wird man in der Praxis kaum irgendwo einen sachgemässen Beweis finden, der in einem ihrer Modi verlaufen würde. Auf der andern Seite hat die Dialektik nicht sowohl die Formen, in denen man thatsächlich schliesst, als vielmehr diejenigen, in denen man schliessen kann, zu fixieren. Von diesem Gesichtspunkt aus wird nun doch die angefochtene Figur aus der traditionellen Logik übernommen. In den Erotemata nun erscheint sie der zweiten Figur völlig ebenbürtig. Mit Unrecht wird sie von Valla bekämpft, der auch sonst, seinem galligen Temperament folgend, grundlose Kontroversen vom Zaune reisst [59]). Ihre Berechtigung wird nun aber eigentümlicher Weise auf die Beweiskraft und die Korrektheit eines Specialfalls, des sog. syllogismus expositorius, gegründet. Dieser Schluss ist eine Errungenschaft der Zeit nach Petrus Hispanus. Er lehnt sich an die freilich in Wirklichkeit ganz anders geartete ekthetische Beweisart des Aristoteles an. Seine Eigenart liegt darin, dass der

---

[58]) C.R. XX 738f. (dazu vgl. die von Prantl IV S. 166 Anm. 77 angeführte Stelle aus Vallas „Dialecticae disputationes“. Zu dem Begriff der „indirekten Schlussweise“ s. Prantl III S. 48. Anm. 183 und IV 213. Anm. 205). XIII 606f.

[59]) XX 737 (und dazu die Stelle aus Valla bei Prantl IV S. 166 Anm. 79). XIII 609f.

Mittelbegriff ein individueller Begriff ist. Nach der Theorie von Duns Skotus gibt es in jeder Figur solche Schlüsse[60]). Occam dagegen, der den syllogismus expositorius mit besonderer Sorgfalt behandelt, beschränkt ihn auf die 3. Figur[61]). Melanchthon kennt diese „moderne“ Fassung der Theorie. Zunächst (in der comp. ratio) verwirft er den expositorischen Schluss, da er nicht evident argumentiere und überdies, auch wenn er korrekt wäre, nicht in die Lehre von den Syllogismen gehören würde, sofern er in der Form und in der syllogistischen Consequenz nichts Eigentümliches biete[62]). In den Erotemata aber wird nicht bloss seine praktische Wichtigkeit, sondern auch seine logische Beweiskraft mit grösster Entschiedenheit festgehalten. Die expositorischen Schlüsse sind die ersten Syllogismen, die sich dem menschlichen Geiste darbieten. Unsere Kenntnis der wirklichen Dinge entspringt zum grössten Teil der sinnlichen Wahrnehmung. Die letztere erfasst die Einzeldinge, und der Verstand abstrahiert weiterhin die Allgemeinbegriffe. Er bedient sich dabei mit Vorliebe des expositorischen Syllogismus. Wenn das Kind am Feuer sich gebrannt hat, so schliesst es: dieses Ding brennt, dieses Ding ist Feuer — also: das Feuer brennt. Der Grund für die Gültigkeit dieser Schlussweise ist nicht schwer anzugeben: was dem Einzeldinge zugeschrieben wird, das muss auch seiner Species, ev. der Differenz oder dem Proprium derselben zukommen. Besteht aber der expositorische Schluss zurecht, so muss auch die 3. Figur, in der er verläuft, anerkannt werden[63]). Bemerkenswert ist nun ferner, dass die von Aristoteles so ausführlich behandelte Modalität der Syllogismen, wie bei Boëthius und Petrus Hispanus, übergangen wird. Auf die Lehre vom kategorischen Syllogismus folgt die Erörterung des Enthymems, wobei neben dem aristotelischen das ciceronische Enthymema noch besonders behandelt wird, dann die Theorie der Induktion, des Exemplum, des Sorites. Den Uebergang zum hypothetischen Syllogismus bildet die Lehre

[60]) Prantl III S. 142 Anm. 624. S. 231. Anm. 206.

[61]) Prantl III S. 400 Anm. 978. vgl. IV 99 Anm. 394 f.

[62]) C.R. XX 737.

[63]) XIII 609—612.

von den „consequentiae“, d. h. den logisch notwendigen Zusammenhängen von Gedanken, bezw. von Sätzen, die schon im Bisherigen da und dort gestreift ist, zum Teil aber auch, wie ausdrücklich bemerkt wird, in den 4. Teil, in die Theorie der loci, gehört. Das ist wiederum ein Lehrstück, das erst nach Petrus Hispanus aufkam und insbesondere von den „Modernen“ ausgebildet, nachher aber doch auch in das Lehrbuch der „Alten“, die „Summula“ des Petrus, eingefügt wurde[64]). In den Regeln, die Melanchthon über die „consequentiae“ aufstellt, zeigt sich eine gewisse Selbständigkeit. Dass er aber doch das scholastische Material kennt und benützt, ist selbstverständlich und leicht nachweisbar. Insbesondere sind die Begriffe der bona und der mala consequentia der Tradition entnommen. In der Theorie vom hypothetischen Syllogismus selbst stützt sich Melanchthon schon in der ersten Bearbeitung der Dialektik ausdrücklich auf die Lehre des Georgius Trapezuntius, der seinerseits die Scheidung der hypothetischen Urteile in copulative, disjunctive und conditionale aus der Ueberlieferung schöpft und die bei Petrus übergangenen hypothetischen Syllogismen in derselben Weise einteilt. Auch in den Erotemata wird diese Behandlung beibehalten[65]). Der 4. Teil, die Lehre von den Loci der Argumente, von der inventio, ist gewissermassen eine Methodenlehre, die den Weg zur Erkenntnis weist. Zunächst werden mit Aristoteles der Materie nach drei Gattungen von Syllogismen unterschieden: die demonstrativen, deren Inhalt notwendig und ewig wahr, die dialektischen, deren Materie nur wahrscheinlich ist, und endlich die sophistischen, deren Prämissen falsch sind, aber doch den Schein der Wahrheit haben. Die Erörterung der demonstrativen Schlüsse gibt Anlass zu einer Theorie des Erkennens selbst, zu einer Wissenschaftslehre, in der die Kriterien der Gewissheit, die Quellen unseres Wissens aufgesucht werden. Den dialektischen Syllogismen dienen die loci. Wir wissen bereits, dass Melanchthon in der Lehre von den loci, durch Rudolph Agricola bestimmt, auf Cicero und Quinctilian zurückgegriffen hat. Und zwar steht er hier zwei-

---

[64]) Prantl III S. 137ff. IV S. 211. 217—19.

[65]) C.R. XX S. 763f. (vgl. dazu Prantl IV S. 170) XIII 637ff.

fellos der scholastischen Tradition unabhängiger gegenüber, als sein Meister, der z. B. schon in der Einteilung der loci in interne und externe der scholastischen Scheidung der loci intrinseci und extrinseci folgt[66]). Melanchthon unterscheidet nach Quinctilian (instit. orat. V, 10, 20 ff.) die loci personarum und die loci rerum. Dass er dennoch auch in diesem Gebiet die scholastische Litteratur ausnützt, zeigt der locus von den Distinktionen (d. h. den verschiedenen Arten der Begriffs- bezw. Dingunterscheidung). Die Lehre von den Distinktionen war ein Paradestück besonders der Skotisten[67]). Unserem Humanisten ist sie eine überspannte Albernheit. Aber er meint doch wieder nur die übermässig ausgetüftelte Ausgestaltung der Theorie. Er selbst vereinfacht sie. Er unterscheidet die reale Distinktion und die Distinktion der Vernunft. Für gewöhnlich fällt mit der ersteren die essentiale zusammen. Nur hinsichtlich der Personen der Trinität sind die beiden Arten auseinanderzuhalten. Ob ausserdem noch eine weitere Form der Distinktion, etwa die formale, anzuerkennen ist, bleibt dahin gestellt[68]). Der letzte Abschnitt des 4. Teils, der sich ziemlich streng an die aristotelische Schrift über die sophistischen Elenchen hält, gibt die Theorie zur Auflösung der Trugschlüsse. Der Anhang zum ganzen Werk setzt sich mit einem speciellen Teil der scholastischen Dialektik, mit den sogen. „Parva logicalia“ auseinander, einer Sammlung von logischen Abhandlungen, deren Hauptbestandteil der 7. Abschnitt der Summula des Petrus Hispanus, der Traktat de proprietatibus terminorum, ist[69]). Melanchthon erwähnt

---

66) Agric. de inventione dial. l. I cap. 4. vgl. Prantl II S. 278 f.

67) Zu den „distinctiones“, die zu den sog. „formalitates“ gehören vgl. Prantl III S. 220 f. IV 195 f. 197 f. 269 : 222.

68) C.R. XIII 713—15. IX 700.

69) Prantl IV S. 219. S. 204 Anm. 153. III S. 34 f. Die proprietates terminorum bilden inhaltlich einen Anhang zur „vetus logica“, d. h. der schon im früheren Mittelalter bekannten, in den aristotelischen Schriften cat. und de interpr. behandelten Lehre von Urteil und Begriff. Dazu gehören bei Petrus die suppositio, ampliatio, appellatio, restrictio, distributio, die exponibilia. So weit fallen die Parva logicalia in die „antiqua logica“. (vgl. Prantl IV 211). Allein es ist noch das „moderne“ von Melanchthon schon in anderem Zusammenhang behandelte Lehrstück von den consequentiae beigefügt (Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Phil. II 7. Aufl. S. 256 oben ist ungenau).

ausdrücklich die Lehre von den Signifikationen (Wortbedeutungen) und den Suppositionen (den Möglichkeiten der Annahme eines Begriffs statt eines anderen, insbesondere statt eines partikuläreren). Aber er deutet auch auf die Restriktion, die Ampliation u. s. f. hin. Er meint, diese ganze Doktrin habe mehr grammatischen als dialektischen Charakter. Ueberdies ist sie von der scholastischen Logik übermässig mit Regeln belastet worden. Sie muss reduziert werden; dann ist sie nicht ohne Nutzen. Es ist nicht überflüssig einzuschärfen, dass man stets genau auf den Sinn zu achten habe, in welchem im einzelnen Fall ein Wort gebraucht ist. Wenn ich z. B. sage: homo est species, so meine ich mit homo den allgemeinen Begriff; sage ich dagegen: homo currit, so habe ich einen einzelnen Menschen im Auge. Liegt mir der Satz vor: ganz Judäa ging hinaus zum Täufer, so muss ich wissen, dass die quantitative Bestimmung „ganz" zu restringieren ist. Im übrigen wird jeder, der auch nur ein klein wenig Verstand hat und über eine richtige Schulbildung verfügt, leicht im stande sein festzustellen, wann die nächste Bedeutung eines Wortes zu erweitern oder einzuschränken, wann es im eigentlichen oder im figürlichen Sinn zu verstehen ist.

Wer Melanchthon auf dem nicht immer erquicklichen Weg durch seine Dialektik gefolgt ist, wird nun doch geradezu erstaunt sein, in welchem Umfang diese seine eigenste Arbeit von der scholastischen Wissenschaft abhängig ist. Eine originale Leistung ist sie überhaupt nicht. Ihre Stärke besteht in der lichtvollen Klarheit und Schlichtheit der Darstellung und namentlich in dem didaktischen Geschick, mit dem sie ihren Stoff behandelt. Inhaltlich am wertvollsten sind die erkenntnistheoretischen Erörterungen über die Kriterien der Gewissheit[70]. Es sind drei Faktoren, durch welche das natürliche Erkennen bestimmt wird, drei Normen, an denen die Wahrheit der Urteile gemessen wird, drei Quellen, aus denen die Gewissheit, das Bewusstsein der Gültigkeit fliesst. Zunächst die „allgemeine Erfahrung". Allgemeine Erfahrungssätze sind z. B. die Urteile: das Feuer ist warm; die

[70]) s. dazu ausser C.R. XIII 647—652 besonders noch XIII 149—152 und 185—189, XXI 604 f. 399, XVI 383 f. II 850 f. VI 654.

Weiber gebären; der Himmel bewegt sich kreisförmig; der Wein, der Pfeffer haben die Kraft zu wärmen. Lauter Aussagen über sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, die von allen Vernünftigen übereinstimmend angenommen werden. Sie haben die Geltung von Naturgesetzen: würde ihr Gegenteil eintreten, so würde das eine totale Störung der Naturordnung bedeuten. Nun sind aber die Naturgesetze eine Einrichtung Gottes. Es ist also gewissermassen ein religiöses Unrecht, an den allgemeinen Erfahrungssätzen zu zweifeln. Der Erfahrung widersprechen hiesse Gott selbst nach der Giganten Weise den Krieg erklären. Offenbarer Wahnwitz ist es doch, etwa darüber die Entscheidung auszusetzen, ob die Weibchen oder die Männchen gebären. Wer gesunden Menschenverstand besitzt, der wird sich mit dem Erfahrungswissen zufrieden geben und auf weiterausholende Demonstrationen verzichten. Auf die Methoden, mittelst deren aus der sinnlichen Wahrnehmung die allgemeinen Sätze gewonnen werden, ist schon früher hingewiesen worden. Dazu dienen der expositorische Syllogismus und vor allem die Induktion. Die letztere[71]) zählt eine hinreichende Anzahl einzelner Fälle auf und gründet darauf den allgemeinen Satz. Die Voraussetzung der Verallgemeinerung ist aber, dass sich kein widersprechender Fall, keine negative Instanz namhaft machen lässt. Denn die Beweiskraft der Induction beruht darauf, dass der allgemeine Satz nichts anderes ist als die Zusammenfassung (collectio) sämtlicher ihm untergeordneten Einzelfälle. Dabei bleibt Melanchthon stehen. Ueber das eigentliche Problem der Induktion gleitet er achtlos hinweg. Aber man wird von ihm nichts anderes erwarten. Der moderne Begriff des Naturgesetzes ist ihm noch fremd. Der aristotelische Allgemeinbegriff verliert auf seinem nominalistischen Standpunkt die reale Geltung. Und das unbestimmte, religiös fundamentierte Vertrauen auf die Gleichförmigkeit des Naturlaufs vermag er nicht zur Induktion selbst in genauere Beziehung zu setzen. So fehlt schon die Voraussetzung für die Ausbildung einer rationellen Induktionsmethode. Melanchthons Induktion ist ein unsicheres, unwissenschaftliches Abstraktionsverfahren, das sich an die Wahrnehmung des Singu-

[71]) XIII 620f.

lären anschliesst, — selbst aber bereits eine Funktion des Verstandes ist. Denn der alte Satz „nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu" ist nur mit starker Einschränkung richtig. Ohne die Thätigkeit des Intellekts kommen allgemeine Aussagen auch über sinnliche Objekte nicht zu stande[72]. Aber die Wahrnehmung ist überhaupt nicht die einzige Quelle der Erkenntnis. Zu der „allgemeinen Erfahrung" treten als zweites „Kriterium" die Principien, d. h. die mit uns geborenen Kenntnisse, die Keime, aus denen die einzelnen Wissenschaften zu entwickeln sind, von der Gottheit in unsere Seelen gepflanzt, aus dem natürlichen, von Gott im menschlichen Geiste entzündeten Licht stammend und darum wahr, gewiss, unwandelbar, unmittelbar evident, jedem, der nur auf sie achtet, sofort einleuchtend. Sie zerfallen in zwei Klassen. Auf der einen Seite stehen die spekulativen Principien. Dahin gehören die allgemeinsten Gesetze des Denkens und des Seins, wie z. B. der Satz des ausgeschlossenen Dritten: alles muss entweder sein oder nicht sein. Aber auch die bestimmteren Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften. „Das Ganze ist grösser als jeder seiner Teile." „Zwei Grössen, welche einer dritten gleich sind, sind unter sich selbst gleich." „Die Ursache ist nicht früher als die Wirkung." „Jeder einfache Körper hat nur eine einzige ihm von Natur eigene Bewegung." Selbst die Grundlinien der natürlichen Theologie, die Hauptsätze über Gott und seine Eigenschaften, finden hier ihre Stelle. Doch führen uns diese bereits zu den praktischen Principien hinüber, die das natürliche Sittengesetz in der Menschenbrust aussprechen und das sittliche Leben regeln. Der Mensch kennt von Haus aus den Unterschied des Sittlichehrbaren und des Sittlichverwerflichen. Er weiss, dass er Gott Gehorsam schuldet, indem er das Gute thut, das Böse meidet, dass er gerecht, wahrhaftig, wohlthätig, keusch sein soll, und dass er ein sociales Wesen ist, dem es zukommt, das Wohl der menschlichen Gesellschaft zu fördern. Das sind praktische Wahrheiten, die wie die spekulativen Grundsätze dem Menschen von Natur bekannt sind. Allgemeine Erfahrungssätze und eingeborene Principien bilden zusammen die Grundlage, auf

---

72) XIII 144.

der sich der Cyklus der Wissenschaften erhebt. Aber doch nur die Grundlage. Es sind einfache Urteile, zu denen noch eine verbindende, zusammensetzende, scheidende Funktion hinzutreten muss, wenn aus den isolierten Sätzen Wissenschaften werden sollen. So wird noch ein drittes Kriterium notwendig: die dem Geist von Natur eigene Kenntnis der syllogistischen Ordnung, die natürliche Vertrautheit mit der Kraft und dem Grundgesetz des Schlusses, der innerhalb der einzelnen Wissensgebiete die Principien und Erfahrungssätze in ihre Consequenzen verfolgt und zu einander in Beziehung setzt, um so die Beweisgefüge zu Tage zu fördern, die man Wissenschaften nennt.

In dieser Wissenschaftstheorie erinnert manches an scholastische Doktrinen. Die Annahme eingeborener praktischer Principien „ist Gemeingut der Tradition“ [73]). Die thomistische Lehre von den Principien kennt Melanchthon ohne Zweifel. Der scholastische Begriff der Synterese und die Art, wie Thomas und Duns das Verhältnis von Synterese und Gewissen bestimmen, ist ihm, wie eine gelegentliche Aeusserung zeigt, sympathisch [74]). Aber wir wissen bereits, dass er von Cicero die Anregung zu seiner Theorie erhalten hat. Cicero selbst schliesst sich in der Lehre von den Kriterien an die Stoa an. Das ist Melanchthon nicht unbekannt, und er führt darum seine eigene Doktrin auf die Stoiker zurück. Aber er schöpft doch nur aus Cicero. Dessen Lehre von den angeborenen Vorstellungen, die ihm am meisten am Herzen liegt, ist nicht stoisch [75]). Die „allgemeine Erfahrung“, die erste der drei Erkenntnisquellen, trifft mit dem stoisch-ciceronischen Kriterium der sinnlichen Wahrnehmung (der αἴσθησις) zusammen. Dagegen hat sich in der Principienlehre Melanchthons die ciceronische Lehre

---

[73]) Dilthey, Archiv für Gesch. d. Ph. VI 249.

[74]) XIII 147. Zu der thomistischen Principienlehre, die übrigens der aristotelischen näher steht als die melanchthonische, s. Werner, der hl. Thomas von Aqu. II 77ff., und Frohschammer, die Phil. des Thomas von Aquino S. 68ff., zu der thomistischen Lehre von Synteresis und Gewissen Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters II 642f., zu der skotistischen Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters I 298.

[75]) Bonhoeffer, Epiktet und die Stoa S. 208ff. Stein, die Erkenntnistheorie der Stoa S. 228ff.

von den angeborenen Ideen oder Erkenntnissen mit aristotelischen Anschauungen in eigentümlicher Weise verbunden. Das macht sich besonders bei den spekulativen Principien geltend, die bei Cicero mehr zurücktreten. Aristoteles unterscheidet zwei Arten von Principien: die gemeinsamen, d. h. die allgemeinsten Denk- und Seinsgesetze, wie z. B. die Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschl. Dritten, und die eigentümlichen, die mit den obersten Gattungen der einzelnen Wissensgebiete zusammenfallen. Die Einzelwissenschaften haben die Aufgabe, von den eigentümlichen Principien mit Hilfe der gemeinsamen ihren gesamten Stoff systematisch abzuleiten. Melanchthon, der sich an die aristotelische Lehre vom deduktiven Verfahren anschliesst, wenn er sie auch modificiert, vermischt zwar den Unterschied der gemeinsamen und der eigentümlichen Principien. Aber seine spekulativen Principien berühren sich doch ziemlich genau mit den beiden aristotelischen Arten. Das dritte Kriterium sucht er selbst mit der stoischen γνῶσις (γνώμη, ὀρθὸς λόγος) zu identifizieren. In Wirklichkeit ist es seine eigene Entdeckung. Die Bedeutung, die in seinem System der methodisch-deduktiven Gedankenentwicklung zukommt, veranlasst ihn, auch die Kenntnis des Syllogismus sicher zu stellen. Dass die syllogistischen Formen synthetische, ontologische Kraft haben, ist selbstverständliche Voraussetzung. Aber das pädagogische Interesse legt ihm den Wunsch nahe, die für den Betrieb der Wissenschaft fundamentale Fähigkeit zur Bildung und Beurteilung von Schlüssen, und damit die Wissenschaft selbst, möchte auch weniger bevorzugten Geistern erreichbar sein. So lässt er die Einsicht in das Wesen des Syllogismus aus dem natürlichen Licht in der Menschenseele entspringen.

Auf die spekulativen Principien gründet sich die Physik[76]. Ihre Aufgabe ist, die Anordnung, die Qualitäten aller Körper und Species in der Natur, ferner die Ursachen des Entstehens und Vergehens, sowie der übrigen Veränderungen in den Elementen und den zusammengesetzten Substanzen zu untersuchen und darzulegen, soweit das bei der Verfinsterung des menschlichen Geistes im gegenwärtigen Leben möglich ist. Sie trifft an einem Punkt mit der

[76]) C. R. XIII 179—412.

Astrologie zusammen. Aber während diese die Einwirkung der Gestirne auf die inferiore Natur im einzelnen zu verfolgen hat, beschränkt sich die gewöhnliche, die „aristotelische“ Physik auf eine allgemeine Erörterung dieses Verhältnisses. Die Frage ist nur, ob die Physik den Rang einer Wissenschaft beanspruchen kann, ob in ihr wirkliche Gewissheit zu erreichen ist. So wenig sich nun leugnen lässt, dass der menschlichen Forschung nicht alle Teile der Natur erschlossen sind, so ist es doch Thatsache, dass wir im Besitz einer grossen Zahl von sicheren Sätzen sind. Und zwar nicht bloss über die unwandelbaren, dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfenen Körper der himmlischen Sphäre, in der die wissenschaftliche Sicherheit naturgemäss auf einer höheren Stufe steht. Auch die irdische Natur ist der exakten Erkenntnis zugänglich. Dass die Species sich nicht vermischen, dass die Fortpflanzung nur innerhalb der Arten möglich, dass die Bewegung des Himmels eine kreisförmige ist, von den Elementen dagegen die leichten nach oben, die schweren nach unten streben, das sind allgemeine Erfahrungssätze von unumstösslicher Geltung. Mit ihnen verbindet der Pysiker die Principien. Dass alles entweder ist oder nicht ist, dass Gott existiert, dass die von Gott geordnete Stufenfolge der Naturdinge eine reale ist, dass eine unendliche Distanz nicht in endlicher Zeit durchlaufen werden kann, das sind ebenfalls unanfechtbare Wahrheiten. Es ist also kein Zweifel, dass die Physik als regelrecht demonstrative Wissenschaft behandelt werden kann. Und doch empfiehlt sich die aposteriorische Methode, die von den Wirkungen ausgeht und auf die Ursachen zurückschliesst, bei der thatsächlichen Beschaffenheit des Materials mehr als die apriorische. So tritt an die Stelle des systematisch-deduktiven Verfahrens die von Melanchthon so gern verwandte Locimethode, welche die einzelnen Lehrstücke in ziemlich losem Zusammenschluss der Reihe nach abhandelt. In der Stoffgruppierung ist Aristoteles vorbildlich. Nur in einem Punkt ist von seiner Anordnung abzuweichen. Die Lehre von Gott, vom Himmel, von den Gestirnen verschiebt er auf die späteren Bücher. Allein Gott ist die erste Ursache alles Seienden. Ueberdies geziemt es sich, jedes rechte Werk mit Gott zu beginnen. Darum ist die Lehre

von Gott an die Spitze zu stellen[77]). Im Menschengeist ist ein ursprüngliches Gottesbewusstsein lebendig, das uns belehrt, nicht allein, dass ein Gott ist, der Schöpfer und Erhalter der Welt mit ihrer Ordnung, sondern auch, dass er ein weiser, gütiger, gerechter, Gleiches mit Gleichem vergeltender, wahrhaftiger Gott ist, Reinheit liebend, Gehorsam fordernd und Ungehorsam strafend. Die Seele ist ein Spiegel, der Gottes Bild wiedergibt. Durch die Sünde ist der Spiegel getrübt und das unmittelbare Wissen von Gott dem Zweifel preisgegeben. Aber die Vernunft kommt dem natürlichen Glauben mit Schlüssen a posteriori, von den Wirkungen auf die Ursache, mit Gottesbeweisen zu Hilfe[78]). Die beständige Ordnung der Natur, in der die gleichförmigen Bewegungen der Himmelskörper, die Erhaltung der Species, die immerwährende Fruchtbarkeit der Erde sich gründen, kann nicht dem Zufall, nicht der Materie entsprungen, der vernünftige Geist des Menschen mit seiner Intelligenz, mit seiner feinen Unterscheidung von Gut und Böse, mit seinem ursprünglichen, eingeborenen Wissen nicht Produkt unvernünftiger Faktoren sein. Das natürliche Gottesbewusstsein selbst, das wahr sein muss, so gewiss die aus dem natürlichen Licht fliessenden Kenntnisse, zu denen es gehört, untrüglich sind, das Gewissen, der immanente Rächer des Verbrechens, die Existenz und der Bestand der staatlichen Verbände, welche nicht Zusammenrottungen zufällig aneinandergeratener Individuen, sondern rechtlich geordnete, in dem socialen Trieb und dem natürlichen Rechtsbewusstsein des Menschen wurzelnde Gemeinwesen sind, — das alles lenkt unser Denken über die Sphäre der Materie, über die Welt hinaus. Wer mit wissenschaftlichem Blick die Natur betrachtet, dem wird es klar, dass die Kette der natürlichen Ursachen nicht ins Unendliche zurücklaufen kann, dass der Regressus bei einer letzten Ursache zur Ruhe kommen muss. Die Naturdinge selbst — man denke an den menschlichen Organismus — sind durchweg auf bestimmte Zwecke angelegt und lassen deutlich eine zwecksetzende, über dem Universum waltende Macht erkennen. Der prophetische Blick endlich, der so vielen Männern der heidnischen Welt und der

[77]) VII 475. XIII 195. 197.

[78]) vgl. XIII 143.

hl. Schrift eigen war, weist mit Notwendigkeit hin auf einen Geist, der das künftige Geschehen voraussieht und den Menschen schauen lässt. Kurz, die gesamte geistige und natürliche Wirklichkeit führt uns auf Gott, den ewigen Geist, die Quelle alles Guten in der Natur[79]). In demselben Sinn spricht Melanchthon im ersten Buch weiter von der Vorsehung; so handelt er von Notwendigkeit und Zufall; so erörtert er die Fragen, ob die Welt unendlich, ob sie ewig sei, ob es eine Mehrheit von Welten gebe. Dann führt er uns durch die himmlischen Sphären der Astronomie auf die Erde, um im zweiten Buch von den Principien und den in der Welt wirkenden Ursachen, von der Natur der Körper im ganzen und ihren allgemeinen Eigenschaften, von Bewegung und Ruhe, Raum und Zeit, im dritten von den einfachen Elementen der Körper und deren Verbindungen und, im Zusammenhang damit, von den verschiedenen Formen der Veränderung zu reden. Es ist, wie er immer wieder versichert, die hergebrachte (usitata) aristotelische Physik, die er bieten will. Zwar in den astronomischen Partien schliesst er sich an Claudius Ptolemäus an, dessen Lehre er jedoch überall nach den neuesten Forschungen ergänzt bezw. berichtigt. In den specifisch naturphilosophischen Teilen aber, d. h. im 2. und 3. Buch, bleibt er durchweg in Fühlung mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles[80]). Man darf freilich nicht vergessen, dass er zunächst an die recipierten Annahmen der Schulen, der artistischen und namentlich auch der medizinischen Fakultät anknüpft[81]). Und es lässt sich erwarten, dass diese Tradition, auch wenn sie unter dem Einfluss der humanistischen Reform einen Läuterungsprocess durchlief, doch noch in ziemlich engem Zusammenhang mit den scholastischen Anschauungen steht. Gewiss ist,

[79]) XIII 198—202 und wörtlich gleich XXI 641—43 (3. Bearbeitung der Loci) vgl. 607 ff. Sehr häufig kehren in Melanchthons Schriften die teleologischen Gottesbeweise wieder.

[80]) XIII 292. 182 ff. s. ferner die Dedikationsepistel zur Physik VII 472 bis 477, und XI 282.

[81]) VII 475. vgl. den interessanten Brief an den Mediziner Leonh. Fuchs II 718. Im 2. und 3. Buch der Physik setzt sich Melanchthon fortlaufend mit den medici auseinander. Wie eingehend er sich mit der Medizin beschäftigt hat, zeigen auch seine zahlreichen Deklamationen über Medizin Mediziner und medizinische Gegenstände.

dass Melanchthons Physik sich mit der spätscholastischen berührt. Aber er sucht auch hier zu vereinfachen. Die wertlosen, mit sophistischem Detail überladenen Kontroversen, wie sie auch die neuere Zeit der gemeinen Lehre beifügt, scheidet er aus. Ebenso ändert er die scholastische Terminologie. Wer bestrebt ist richtig zu reden, der fasst zugleich die benannten Dinge ins Auge, und umgekehrt werden sich dem. der eine neue Terminologie ersinnt, auch die Sachen ändern; so ist in den Schriften des Skotus und verwandter Geister nicht bloss die Sprache verdorben, sondern an die Stelle der Wirklichkeit sind Schatten- und Phantasiebilder getreten, die durch die neuen Benennungen bezeichnet sind[82]). Der Humanist bemüht sich energisch, auch sachlich, nicht bloss in der Anordnung, die Schuldoktrin in die aristotelische Bahn zurückzulenken. Massgebend ist aber — das tritt doch deutlich hervor — besonders Galenus, die antike Autorität der Mediziner. Auf Schritt und Tritt begegnet uns neben Aristoteles und Theophrast dieser Name. Ueber die Quellen, aus denen Melanchthons natürliche Theologie schöpft, äussert er sich selbst häufig genug. Er beschäftigt sich eingehend mit dem aristotelischen Gottesbeweis (XIII 373f.). Sympathisch ist ihm auch die platonische Theologie. Ihr entnimmt er die der Philosophie erreichbare Beschreibung des göttlichen Wesens. Aus Xenophon stammt eines seiner Argumente für das Dasein Gottes. Direktes Vorbild aber ist ihm unverkennbar Cicero, dessen Anschauungen sich mit gelegentlichen Bemerkungen Galens decken.

Man darf Melanchthons Leistung nicht unterschätzen. Aber wer seine Physik liest, der wird den doppelten Druck fühlen, der auf diesem Denken lastet. Im Jahre 1543 war Copernikus' Schrift „de revolutionibus orbium coelestium“ erschienen. Auch Melanchthon kennt sie. Aber man höre, was er darüber sagt. Einige Leute haben, sei es aus Vorliebe für das Neue, sei es in der Absicht, mit ihrem Talent zu glänzen, die These aufgestellt, die Erde bewege sich. Sie behaupten, sowohl die achte Sphäre (die Sphäre der Fixsterne) als die Sonne stehen still, während sie den übrigen Sphären Bewegung zuschreiben und die Erde zu den Sternen zählen.

[82]) VII 475 und vgl. dazu z. B. XIII 305. 358.

Diese Spielereien haben nicht einmal den Vorzug der Originalität. Archimedes erzählt von einem Paradoxon des Samiers Aristarch: die Sonne bleibe unbewegt und werde von der Erde umkreist. Nun verfolgen zwar die wissenschaftlichen Forscher vielfach bei ihrer Arbeit nur die Absicht, den Scharfsinn zu üben. Aber es gehört sich nicht und gibt ein böses Beispiel, für offenkundig absurde Anschauungen einzutreten. Dem Gutgesinnten ziemt es, die von Gott erschlossene Wahrheit ehrerbietig entgegen zu nehmen und sich damit zufrieden zu geben, dankbar gegen den Schöpfer, der das Licht der Erkenntnis in uns entzündet hat[83]). Deutlicher kann man nicht reden. Melanchthon ist im Bann der antik-mittelalterlichen Ueberlieferung gefangen, und es ist charakteristisch, dass er das unfreie Haften an wissenschaftlichen Vorurteilen, die reaktionäre Antipathie gegen die selbständige Forschung noch religiös zu motivieren sucht. Er wendet sich mit Abscheu gegen die Verkehrtheit und Anmassung des Averroës, welche die herkömmliche Lehre zu bestreiten und die gut fundierte Wissenschaft zu verwirren sucht[84]). Die Hypothesen des Ptolemäus, die durch das Zeugnis so vieler Jahrhunderte bestätigt sind, dürfen nicht leichtfertig umgestossen werden[85]). Der verständige Gelehrte kann sich der Einsicht nicht verschliessen, dass die neue copernikanische Konstruktion der Mondkreise in hohem Grade concinn ist. Derselben stehen auch andere Gründe nicht im Wege. Aber er „folgt der üblichen Doktrin, um die Leser für die gemeine, in den Schulen recipierte Lehre zu gewinnen“[86]). Lähmender noch, beengender wirkt das Dogma von der Inspiration der Bibel, die unbedingte Unterordnung unter das Wort der kanonischen Schriften. Der Philosoph bekennt, dass es mit den naturphilosophischen Beweisen für den Stillstand der Erde nicht zum Besten stehe. Er hat zwar einige Argumente zur Hand, die den Freunden der Wahrheit, gemässigten Kritikern genügen werden. Ausschlaggebend sind aber doch die schon vorher aufgeführten Belegstellen

83) XIII 216.
84) XIII 232.
85) a. a. O. 292. vgl. 276.
86) 244. vgl. 228

aus der Bibel, die bezeugen, dass die Erde ruht und die Sonne sich bewegt. Zwar gibt es Leute, die über den Physiker lachen, der göttliche Zeugnisse heranzieht. Wir aber halten es für löblich, die Philosophie an himmlischen Aussprüchen zu orientieren und in dem Dunkel, das über dem menschlichen Geist liegt, die göttliche Autorität zu befragen, so oft wir nur können[87]). Die aristotelische Physik empfiehlt sich namentlich auch darum, weil sie mit der geoffenbarten Doktrin übereinstimmt — vorausgesetzt dass man mit richtigem Urteil an sie herantritt[88]). Der Censur fällt z. B. die Lehre von der Ewigkeit der Welt zum Opfer. Die aristotelischen Argumente werden eingehend widerlegt. Aber entscheidend ist auch hier die biblische Anschauung. Die geoffenbarte Doktrin belehrt uns, dass die Welt geschaffen ist und dass sie nun eine bestimmte Anzahl von Jahren — von 1545 an zurückgerechnet im ganzen 5507 Jahre — besteht. Diese Wahrheit liegt völlig ausserhalb der Sphäre der Vernunft. Dem Physiker erscheint die kurze Zeitdauer der Welt geradezu lächerlich. Aber lassen wir uns nicht irre machen durch das angeblich hohe Alter der Aegypter oder der Chaldäer noch durch die Spielereien Platos oder die Beweise des Aristoteles. Bleiben wir bei der geoffenbarten Lehre, die Gott selbst durch eine Reihe von Wunderthaten, wie die Durchführung des Volks Israel durch das rote Meer, die Auferweckung von Toten, die Hemmung des Laufs der Sonne, bekräftigt hat[89]). Melanchthon lebt in der Vergangenheit, im Altertum und im Mittelalter, und er lebt in der Bibel. Wir kennen das konservative Interesse, das ihn treibt, auch in der Wissenschaft mit der Tradition und Kultur des Mittelalters in Fühlung zu bleiben, und wir wissen, dass es nicht zum mindesten der Zusammenhang mit der alten Kirche ist, den er damit festhalten will. Die neue Kirche aber ruht auf der schlechthinigen Geltung der kanonischen Schriften. So bleibt der Geist der modernen Wissenschaft, der eben damals zu erwachen beginnt, dem kirchlichen Humanisten fremd.

Dass die christliche Gottesvorstellung und in Verbindung da-

---

[87]) 217. 216.

[88]) 382.

[89]) 221 f. vgl. 376 ff.

mit die nominalistische Erkenntnistheorie Melanchthons die aristotelische Physik wesentlich umgestalten, ist selbstverständlich. Ueber dem Universum thront ein lebendiger Gott, der die Materie aus dem Nichts geschaffen und sie zugleich an die Naturgesetze gebunden hat. Er selbst ist der Naturordnung gegenüber frei, und vermag sie, so oft er will, zu durchbrechen. Das Universum scheidet sich, wie in der aristotelischen Physik, in zwei Gebiete: die himmlische Sphäre, der die Gestirne angehören — in ihr herrscht strenge Gesetzmässigkeit; die Gestirne, die übrigens nicht mit Aristoteles als vernünftige, beseelte Wesen, sondern mit der Kirche als leblose, leuchtende Kugeln vorzustellen sind, haben ihre ewig gleichförmigen Bewegungen, sie sind der Veränderung und dem Vergehen völlig entrückt. Unter dem Mond aber liegt das Reich der Materie, in dem der Zufall seine Stelle hat und das Gesetz der Vergänglichkeit waltet. Die Principien der irdischen Welt sind wieder die aristotelischen: Form, Materie und in der letzteren die Privation. Und auch die Ursachen zerfallen in die vier aristotelischen Arten: bewirkende, materielle, formale und finale Ursache[90]). Die Materie gilt als die hauptsächliche Quelle des Zufälligen, Unregelmässigen, von dem Naturgesetz Abweichenden in der Welt. Allein mit der Realität des Allgemeinbegriffs ist die schöpferische Macht der aristotelischen Physik, der metaphysische Wesensbegriff, der als bewirkende, formale und finale Ursache sich bethätigt, preisgegeben. In die Naturdinge sind Kräfte gelegt, denen zufolge sie unter gewissen Bedingungen mit Naturnotwendigkeit gewisse Wirkungen hervorbringen, soweit sie nicht durch andere Faktoren, wie z. B. durch die Laune der unberechenbaren Materie, in ihrer Aktion beeinträchtigt sind. Die Form ist nichts anderes als der fertige, zu seinem Ziel gelangte Effekt. Von der finalen Ursache wird reichlich Gebrauch gemacht. Melanchthon hat für die teleologische Erklärung eine besondere Vorliebe. Sie ist ihm wichtiger als die kausale. Aber er befolgt das stoische Rezept: alles in der Welt ist um des Menschen, der Mensch aber

[90]) Zu der Lehre von den Ursachen vgl. ausser den Erörterungen im 2. Buch der Physik auch „De loco causarum" im 4. Buch der Erotemata dialectices XIII 673 ff.

um Gottes willen da[91]). Immanente und transcendente Zweckmässigkeit sind bunt durcheinander gemischt. Immerhin berührt sich die Erklärung der Organismen mit dem aristotelischen Gedankenkreis noch am ehesten. Nach dem Weltplan des Schöpfers sind in der Natur die Species organisiert. Es sind in ihnen gewisse Kräfte und Wirkungsformen angelegt, desgleichen bestimmte Modi der Fortpflanzung; dem von der zwecksetzenden Macht ihnen eingepflanzten Triebe folgend haben diese Naturwesen das Verlangen, ihre specifischen Funktionen auszuüben und ihre Art fortzupflanzen. An die Stelle der realen Macht des Allgemeinbegriffs tritt überall die göttliche Kausalität. Gott ist zuletzt die wirkende Ursache, die Macht, die in den Naturkräften lebendig ist; in Gottes Denken sind die Effekte, auf welche die Naturdinge hinzielen, als Zweckgedanken wirklich[92]). Der teleologische Naturalismus des Aristoteles ist durch einen teleologischen Theismus verdrängt, durch eine Weltanschauung, die sich dem stoischen Fatalismus und Determinismus, dem Versuch, den göttlichen und menschlichen Willen völlig der unverbrüchlichen Naturordnung zu unterwerfen, mit besonderer Schroffheit entgegenstellt. Dass Aristoteles dem freien Willen des Menschen und dem Zufall, bezw. der Tücke der Materie, der z. B. die Missgeburten entspringen, ihr Recht lässt, wird gebilligt. Das Gebiet des Zufalls selbst ist aber doch bedeutend einzuschränken. Viele Ereignisse und Erscheinungen, die wir nicht kausal erklären können, sind auf Gott, auf gute oder böse Geister oder gar auf Einflüsse der Gestirne, die auf die menschlichen Temperamente, auf Tiere und Pflanzen wirken, zurückzuführen. Der reformatorische Humanist teilt den astrologischen und spiritistischen Aberglauben, der zum Teil aus dem Altertum, aus der Stoa, aus der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule stammend, in der mittelalterlichen Wissenschaft liebevolle Pflege gefunden hatte und so ziemlich zum allgemeinen Volksglauben geworden war. Einen engeren Zusammenhang mit den neuplatonisch-kabbalistischen Spekulationen, wie Reuchlin sie liebte, brauchen wir nicht vorauszusetzen. Die phantastische Romantik dieser Ge-

[91]) XIII 348.

[92]) s. besonders 349 f. vgl. 191.

heimwissenschaft ist Melanchthons ganzer Art doch fremd. Er denkt im Geist seiner Zeit. Die astrologischen Meinungen haben ihm die feste Geltung von induktiv erwiesenen Erfahrungswahrheiten. Er bekämpft die Krittelei des älteren Pico und anderer, die den Erfahrungsbeweis für die Wirkungen der Gestirne bemängeln, und er verficht nachdrücklich, wohl ebenfalls gegen Pico sich wendend, das religiöse Recht der Astrologie[93]). Auch der Geister-, Teufels- und Dämonenglauben Melanchthons hat nichts Auffallendes. Der derb-realistischen Auffassung, die auch die Reformatoren von der übersinnlichen Welt haben, ist diese Denkweise durchaus natürlich. Glaube und Aberglaube sind eng aneinander geknüpft, und der Aufgeklärte, der dem letzteren entgegentritt, kommt leicht in den Verdacht des Unglaubens.

Die anthropologischen und psychologischen Loci der Physik sind in einem besonderen Werk „de anima“[94]) behandelt. Es ist nicht zu leugnen: der unerfreuliche Eindruck, den schon die Physik weckt, steigert sich hier noch bedeutend. Melanchthon selbst scheint mit seiner Arbeit nicht so ganz zufrieden zu sein. In den beiden Dedikationsepisteln zur Psychologie[95]) weist er mit auffallender Absichtlichkeit auf den specifisch didaktischen Zweck seines Buches hin. Zwar hebt er gerade in diesem Zusammenhang hervor, dass er einst an der Reform der Schultradition mitgewirkt habe. Und ebenso wendet er sich hier mit besonderer Schärfe gegen die Neuerer, die um jeden Preis die bewährte Doktrin verdrängen wollen. Er rühmt sich gar seines eigenen pietätsvollen, konservativen Sinnes, der an der alten, richtigen Lehre festhalte. Aber es ist doch mehr als die Bescheidenheit der Höflichkeit, es klingt fast elegisch, wenn er sagt: ich will mich über meinen eigenen Mangel an Scharfsinn damit trösten, dass ich gewöhnlich den Ansichten, die von dem Consensus der Gelehrten getragen sind, folge. Der Autor scheint das Gefühl zu haben, dass er der antiken und mittelalterlichen Tradition gegenüber keinen festen

[93]) 331 ff. vgl. Jac. Burckhardt, die Kultur der Renaissance in Italien 3. Aufl. II 287 f.

[94]) XIII 5—178. Die 1. Auflage des Werks ist 1540 erschienen.

[95]) III 907 ff. u. VII 1123 ff.

Standort erreicht hat. Im ganzen ist er sich über den Charakter seiner Schrift klar. Sie verfährt eklektisch und sucht die überlieferte Doktrin mit den Anschauungen der Bibel und der neugeschaffenen Dogmatik der lutherischen Kirche in Einklang zu bringen. Aber es ist doch ein ziemlich unsicheres Durchlavieren durch die antiken und scholastischen Theorien, mit steter Rücksichtnahme auf die Lehre der neuen Ecclesia, die häufig genug ein Machtwort spricht, das den philosophischen Kontroversen ein Ende macht mit einer nicht auf Vernunftgründe gestützten Entscheidung. Stärker als in irgend einer anderen Schrift tritt der scholastische Einfluss hervor, der offenbar in der neuen protestantischen Schulpsychologie ein herrschender Faktor geworden war. Bisweilen meint man einen scholastischen Synkretisten zu hören, der thomistische, skotistische und occamistische Lehrstücke zu einem Ganzen zu vereinigen und nur in Sprache und Darstellung da und dort zu bessern sucht. Dazu kommt dann Galenus, der Autorität auch in psychologischen, nicht bloss in physiologischen Fragen, ist. Verhältnismässig am schwächsten wirkt die aristotelische Lehre. Zwar bezeichnet sich auch die Psychologie Melanchthons als aristotelisch, und sie sucht im ganzen dem Gang der aristotelischen Schrift „über die Seele“ zu folgen. Ueberdies ist die letztere samt den an sie angeschlossenen Parva naturalia fleissig benützt. Aber an den entscheidenden Punkten ist die aristotelische Linie überall verlassen.

Zunächst werden die principiellen Fragen nach dem Wesen der Seele, nach ihren Grundvermögen und nach ihrem Sitz im Leib erörtert. Dass die Seele des Menschen von der des Tiers, deren Wesen im ganzen übereinstimmend charakterisiert wird, specifisch verschieden ist, lässt sich nicht wohl bestreiten. Was aber die Menschenseele selbst sei, darüber gehen die Ansichten der Philosophen weit auseinander. Bald wird sie als vitaler und animaler Geist (vitalis ac animalis spiritus), bald als Mischung der verschiedenen körperlichen Stoffe bestimmt. Der Wahrheit am nächsten kommt Galen, der kein Bedenken trägt, die ernährende und die empfindende Seele als Lebensgeister oder auch als Mischung zu fassen, hinsichtlich der vernünftigen aber im Zweifel ist, ob

sie eine besondere unkörperliche und von dem Leib trennbare, oder ob sie körperliche Natur habe. Die Aeusserung Galens führt sofort auf die platonische Trichotomie, mit der die aristotelische Scheidung der vegetativen, sensitiven und vernünftigen Seele zusammentrifft. Die Verschiedenheit der empfindenden und der vernünftigen Funktion hat übrigens auch einen neuen Philosophen, den Engländer Occam, zu der Annahme zweier gesonderter Seelen im Menschen, der empfindenden und vernünftigen veranlasst. Die aristotelische Definition selbst, die eingehend erläutert wird, bezeichnet die Seele als die erste Endelechie — so schreibt Melanchthon grundsätzlich — des physischen, organischen Körpers, der potentiell Leben hat. Das Ergebnis der ganzen Untersuchung ist wenig erfreulich. Ueber die vegetative und sensitive Fähigkeit herrscht leidliche Einigkeit unter den Gelehrten, und auch die Kirche kann sich ihrer Ansicht anschliessen. Ueber die vernünftige Seele dagegen ist es bei den Philosophen nicht zur Klarheit gekommen. Es bleibt bei dem galenischen Zweifel. Um so willkommener ist die kirchliche Definition, die sich wenigstens auf biblische Belegstellen berufen kann: die vernünftige Seele ist ein intelligenter Geist, der die eine Hälfte der Substanz des Menschen ausmacht und, wenn er vom Körper scheidet, nicht erlischt, sondern unsterblich ist. Noch sind aber einige besondere Punkte zu erledigen. Ist die Seele einheitlich, ist sie schlechtweg jener vom Körper trennbare Geist? Oder sind es verschiedene Seelen, eine vegetative, eine sensitive und eine vernünftige, die im Menschen vereinigt wären? Letztere Ansicht wird von Plato, Aristoteles und Galenus vertreten. Melanchthon will sie nicht bekämpfen. Er hält es nicht für ungereimt, eine vegetative und eine sensitive Seele anzunehmen, die besondere Mischungen körperlicher Stoffe oder besondere Formen oder Seelenwesen wären, geschieden von jenem Geist, dessen Funktionen die Intelligenz und die freie Willensbestimmung sind. Vorzuziehen ist aber die andere Ansicht, die von den Schulen recipiert ist. Ein weiteres Problem ist die Frage nach dem Ursprung der Seele, die seit alters die Theologen beschäftigt. Die traducianische und die creatianische Theorie werden gegen einander abgewogen. Eine

Entscheidung ist nicht möglich. Die Frage gehört zu denen, die dem menschlichen Scharfsinn nicht zu ergründen sind. Zuletzt wird der Sitz der Seele bestimmt. Die in den scholastischen Schulen immer wiederkehrende Anschauung, dass die Menschenseele ganz im ganzen Körper und ganz in jedem einzelnen Teil des Körpers gegenwärtig sei[96]), ist abzuweisen. Galenus legt die vernünftige Seele ins Gehirn, weil dieses das Organ der im Dienst des Intellekts stehenden inneren Sinne ist. Andere betrachten das Herz, die Quelle der Affekte, als Sitz der Seele. Auch der prophetische und apostolische Sprachgebrauch nennt häufig dieses Organ, selbst da wo vom erkennenden Teil die Rede ist. So sei denn das Herz die Wohnstätte der Seele! In Wirklichkeit freilich verlegt Melanchthon mit Galenus die Erkenntnisfunktionen ins Gehirn, das Begehren und Wollen ins Herz, betrachtet aber doch das letztere als den eigentlichen Sitz der Seelensubstanz[97]). — In der Frage der Seelenvermögen folgt er wieder der üblichen Schultheorie, welche die Menschenseele als rationale Seele charakterisiert, der die vegetative und sensitive lediglich als untergeordnete Potenzen beigegeben sind[98]). Thatsächlich werden, entsprechend der zuletzt auf Aristoteles zurückgehenden von Thomas[99]) aufgenommenen Lehre, fünf Potenzen unterschieden: die vegetative, die sensitive, die begehrende, die ortsbewegende und die rationale, eine Einteilung, die sich mit der bei den Medizinern nach dem Vorbild Galens üblichen Scheidung der natürlichen, animalen und vitalen Potenzen leicht in Uebereinstimmung bringen lässt[100]). Die fünf

[96]) s. Thomas, Summa theol. I qu. 76 art. 8, und die dort angegebenen Stellen aus den anderen Schriften des Thomas. Zu Skotus s. Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters I S. 287f.

[97]) C.R. XIII 58f. 71. vgl. XI 951f.

[98]) Die besonderen scholastischen Streitfragen hinsichlich des Verhältnisses der potentiae zu der anima werden übergangen. Man hat den Eindruck, dass Melanchthon hier, wie im Weiteren, indem er die tüfteligen Details der scholastischen Behandlung ausscheidet, zugleich die Differenzen der Schulen auszugleichen sucht. Die Art, wie er das Verhältnis der anima zu den potentiae bestimmt, steht der skotistischen Theorie am nächsten (vgl. zu derselben Stöckl II 845f. Werner a. a. O. I 285—87). Aber die letztere ist mit der thomistischen (Stöckl 636 ff.) combiniert.

[99]) Summa theol. I qu. 78 art 1.

[100]) C. R. XIII 90.

Vermögen selbst zerfallen in organische, deren Funktionon durchweg an körperliche Organe gebunden sind, und unorganische[101]). Die ersteren machen zunächst eine Beschreibung der Organe und Teile des Körpers, ihrer Thätigkeiten und insbesondere ihrer Zweckbestimmung notwendig, für welche ausser Galenus die zeitgenössischen Anatomen Vesalius und Leonhard Fuchs Melanchthons Gewährsmänner sind[102]). Das unterste der Seelenvermögen ist die vegetative Potenz, die ihrerseits, nach der gewöhnlichen scholastischen Theorie, drei Kräfte umschliesst, auf welche die Ernährung, das Wachstum, die Erzeugung zurückzuführen ist[103]). Das Empfindungsvermögen umfasst zwei Arten von Sinnen: zu den fünf äusseren kommen die sog. inneren Sinne. Die letzteren sind für die sinnliche Wahrnehmung nicht zu entbehren. Die äusseren Sinne können wohl die Bilder der eindringenden Objekte apprehendieren, aber sie vermögen nicht zu unterscheiden und zusammenzufassen. So würde ihre Funktion resultatlos verlaufen, wenn nicht ein anderes, höheres Vermögen mit ihnen verbunden wäre. Ueber die Zahl und die Anordnung der inneren Sinne sind die Meinungen geteilt. Melanchthon folgt wieder der Theorie Galens, der drei derartige Sinne kennt. Der erste, der Gemeinsinn, hat die von der äusseren Wahrnehmung gebotenen Bilder aufzufassen und die Objekte der verschiedenen äusseren Sinne zu unterscheiden. Das Auge nimmt gleicherweise schwarze und weisse Farbe auf. Der Gemeinsinn hat sie zu sondern. Seine Organe sind die vorderen beiden Ventrikeln des Gehirns. Der zweite Sinn fasst die gesonderten Eindrücke zusammen und verteilt sie. Damit verbindet sich eine gewisse (natürlich nicht klar bewusste) Thätigkeit der Beurteilung und des Schliessens, welche die Hallucination auszuscheiden hat. Das Organ dieses Sinns ist der mittlere Teil des Gehirns. An dritter Stelle steht das Gedächtnis, dessen Organ das kleine Gehirn ist. Seine Aufgabe ist, die gewonnenen Bilder aufzubewahren. In dem Process der sinnlichen

---

[101]) Mel. entnimmt diese Unterscheidung wohl der skotistischen Psychologie (vgl. Werner I 288), vgl. aber auch Thomas, S. th. I qu. 77 art. 5.

[102]) C.R. VII 1127.

[103]) vgl. Thomas S. th. I qu. 78 art. 2.

Wahrnehmung selbst spielen die Geister (spiritus, πνεύματα), die von der Stoa durch Galens Vermittlung besonders in die medizinischen Fakultäten eingedrungen waren, eine wesentliche Rolle. Der Spiritus ist ein feiner Hauch, aus Blut durch die Kraft des Herzens gekocht, und erhitzt, einer feinen Flamme gleichend. Zu unterscheiden sind die Lebens- und die animalen Geister. Der vitale Geist ist ein Flämmchen, aus dem feinsten Blut im Herzen hervorgegangen, das die Lebenswärme auf die übrigen Körperteile überträgt und dieselben dadurch zu ihren Funktionen befähigt. Der animale Spiritus ist mit dem Lebensgeist wesensverwandt. Aber er steigt vom Herzen ins Gehirn auf und wird hier vermöge der Kraft des Gehirns feuriger, lichtartiger. Von da ergiesst er sich in die Nerven, um sie in Thätigkeit zu setzen und die Aktionen der Sinne und die willkürliche Bewegung zu veranlassen. In die äusseren Sinnesorgane leuchten die Bilder der Objekte herein. Sie setzen die Geister in Vibration, die nun gleichsam Abdrücke der Bilder mit sich nehmen und, den Nervenbahnen folgend, ins Gehirn fortpflanzen. Das Gehirn wird von den Geistern getroffen und, porös wie es ist, an allen Stellen durchdrungen. Dadurch gereizt, tritt es nun seinerseits in Thätigkeit. Es weist den einzelnen Geistern ihre Stelle an, stellt sie zusammen und verteilt sie. So erzeugt es, im Zusammenwirken mit den Geistern, die Vorstellungsbilder, die dann wiederum von den Geistern dem Organ des Gedächtnisses, dem faltenreichen Kleinhirn, wie das Siegel dem Wachs, eingedrückt werden. Zu beachten ist aber bei alledem, dass der ganze Process zugleich eine Thätigkeit der Seele selbst ist: nicht bloss das Gehirn mit seinen Geistern, auch die äusseren Sinneswerkzeuge sind lediglich die Organe unmittelbarer Seelenfunktionen[104]). Zu den organischen Potenzen gehört ferner das Begehrungsvermögen. Das ist nun bereits ein Thema, welches das Interesse des Dogmatikers in hohem Grade erregt, sofern es sich mit den principiellen Fragen der Kirche nach dem Wesen und dem Ursprung der Sünde, nach der concupiscentia, nach der Freiheit des Willens berührt. Zunächst wird die herkömm-

[104]) Ausser XIII 121 f. s. bes. 69 f. und 88. — vgl. Siebeck, Gesch. der Psychologie I 2. 2. Abschn.

liche Einteilung der Begehrungen in natürliche, sensitive und voluntäre (der Sphäre des rationalen Wollens angehörige) unberechtigten Kritteleien gegenüber in Schutz genommen. Die natürlichen Begehrungen haben ihren Sitz im Unterleib. Dahin gehören z. B. Hunger und Durst, in denen zu dem vegetativen (völlig unbewussten) Verlangen nach Speise und Trank noch ein gewisses Schmerzgefühl hinzukommt[105]). Die sensitiven Begehrungen zerfallen in zwei Klassen. Die einen, die zum Organ die Nerven oder die Nervenhaut haben, begleiten die sinnliche Empfindung: es sind die Lust- und Unlustgefühle, die entstehen, wenn die Perception äusserer Objekte die Nerven oder die Nervenhaut in ihrem Bestand und ihren Funktionen erhält, bezw. beeinträchtigt. Die anderen sind die eigentlichen Affekte, die der Erkenntnis, der durch das reflektierende Denken hindurchgegangenen Vorstellung von Objekten, folgen, zusagende Dinge erstreben, nicht zusagende fliehen und demgemäss die Natur teils fördern (Freude, Hoffnung, Liebe etc.), teils schädigen (Traurigkeit, Furcht, Zorn, Hass). Ihr Organ ist das Herz: von dem Gehirn steigen die animalen Geister, die Vorstellungen mit sich führend, ins Herz herab, um dieses in Vibration zu setzen. Hier ist nun auch der Ort für die Widerlegung der stoischen Affektenlehre mit ihren drei fundamentalen Irrtümern, die sich zuletzt nur aus der Unbekanntschaft der Stoiker mit der wahren Ursache der Lasterhaftigkeit so vieler Affekte, mit der concupiscentia, d. h. der durch den Sündenfall in den oberen und unteren Seelenkräften angerichteten Verwirrung, erklären lassen. Noch ist bis jetzt die scholastische Einteilung der Affekte in concupiscible und irascible nicht berührt. Diese Bezeichnungen werden im Anhang zum ganzen Abschnitt auf die beiden niederen

[105]) Damit ist übrigens, wie Mel. selbst weiss, eine Umbildung des gewöhnlichen Begriffs des appetitus naturalis vollzogen, der z. B. bei Thomas völlig in die Sphäre der vegetativen Potenz fällt. (vgl. S. th. II 2 qu. 148 art. 1 ad 3). Eigentliche Begehrungen sind bei Thomas nur der sensitive und der rationale (voluntäre) appetitus (S. th. I qu. 80 art. 1). Was Mel. veranlasst, diesen beiden Formen einen vom vegetativen unterschiedenen app. nat. zur Seite zu stellen, ist einerseits die Beachtung des Gefühlsmoments in den appetitus Hunger und Durst, andererseits der Wunsch, diese appetitus von den Affekten bestimmt zu sondern (XIII 123).

Seelenkräfte Platos, auf das ἐπιθυμητικόν und θυμικόν, zurückgeführt. Auffallend ist nun aber, dass Melanchthon seine eigene Dreiteilung der Begehrungen mit der platonischen Trichotomie der Seelenteile und zugleich mit einer aristotelischen Unterscheidung der Begehrungsformen (ἐπιθυμία, θυμός und βούλησις) zu identifizieren sucht. Die letzte der organischen Potenzen ist die ortsbewegende Kraft, deren Organe die Nerven, Muskeln und Sehnen sind. Höher als alle organischen Vermögen steht die unorganische, die rationale Potenz, die der Mensch vor dem Tiere voraus hat. Sie umfasst nach der gewöhnlichen Theorie den Intellekt und den Willen. Auch den Tieren kommt zwar eine gewisse Erkenntnisfähigkeit zu. Aber dieselbe beschränkt sich auf die Sinnlichkeit, die nur die singulären Dinge zu erfassen, keine Allgemeinbegriffe zu bieten vermag, kein angeborenes Wissen besitzt und ebensowenig Funktionen, die Reflexion voraussetzen, ausüben kann. Der menschliche Intellekt hat nach der üblichen Lehre drei Aufgaben: die Erfassung der einfachen Objekte bezw. Begriffe, ihre Vereinigung und Trennung (im Urteil) und die diskursive Bearbeitung und Verwertung der einfachen Vorstellungen und Urteile[106]). Genauer sind es folgende Funktionen, die ihm obliegen: die Erkenntnis der einfachen Vorstellungen, Zählen, Vereinigen und Trennen, Schliessen, Erinnerung und endlich die Beurteilung der Urteile und Schlüsse nach den Kriterien der Gewissheit, von welcher Anerkennung (bezw. Gültigkeitsbewusstsein) oder Verwerfung abhängt. Die thomistische Lehre, dass die sinnliche Wahrnehmung es mit dem Singulären, der Intellekt ausschliesslich mit dem Allgemeinen zu thun habe, wird im Anschluss an Skotus und Occam[107]) bestritten: der Intellekt schaut, vereinigt, sondert, beurteilt beides, singuläre und allgemeine Vorstellungen. Bemerkenswert ist, dass dem Intellekt sein eigenes, vom sensitiven verschiedenes Gedächtnis zugeschrieben wird. Das

[106]) vgl. dazu Stellen aus Thomas bei Prantl III S. 109 Anm. 491, aus Skotus S. 205 Anm. 91 f., aus Occam S. 333 Anm. 753.

[107]) s. Thomas S. th. I qu. 86 art. 1 und Parallelstellen, vgl. I qu. 80. art. 2. (2). Zu Skotus s. Prantl III 212 Anm. 119 und 213 Anm. 124. vgl. Werner I 186 ff., zu Occam s. Prantl III 346 Anm. 786. vgl. Siebeck Archiv für Gesch. der Ph. 1897 S. 320.

entspricht der thomistischen und occamistischen Lehre, in der das sensitive Gedächtnis der aristotelischen Psychologie mit dem intellektuellen Augustins verknüpft ist. Melanchthon kann ein besonderes unorganisches Gedächtnis nicht entbehren, da das sensitive die Allgemeinbegriffe und andere nicht aus den Sinnen entsprungene Erkenntnisse nicht aufzubewahren vermag[108]). Seine Erkenntnispsychologie selbst ist eine wunderliche Mischung disparater Elemente. Zunächst bekämpft er die allen scholastischen Peripatetikern gemeinsame Lehre, dass die Seele ursprünglich eine tabula rasa sei, dass ihr gesamter Erkenntnisinhalt aus der äusseren Wahrnehmung stamme, dass nichts im Intellekt sei, was nicht vorher in den Sinnen war[109]). Wir kennen seine eigene aus Cicero geschöpfte Lehre von dem angeborenen Wissen: die Kenntnis der Zahlen und ihrer Verhältnisse, der im Syllogismus wirksamen Kraft, der geometrischen, physischen und moralischen Principien, und nicht zum mindesten das unmittelbare, in der Seele lebendige Gottesbewusstsein sind ursprünglicher Besitz des Geistes. Die äusseren Objekte dagegen sind allerdings dem Intellekt nur zugänglich durch Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung, zu der jedoch noch aktive Verstandesfunktionen hinzutreten müssen, wenn sich wirkliche Erkenntnisse, wissenschaftliche Vorstellungen (notitiae) ergeben sollen. Wir haben die Entstehung der Vorstellung bereits bis zu dem Punkt verfolgt, wo die inneren Sinne in dem mit den animalen Geistern zusammenwirkenden Gehirn aus den Daten der Empfindungen die sinnlichen Bilder hervorbringen. Thatsächlich freilich ist doch der aktive Beitrag der inneren Sinne und des Gehirns ein ziemlich unbedeutender. Melanchthon ist bis jetzt im Grund über die Specieslehre der Thomisten und Skotisten nicht hinausgekommen. Zwar ist der spekulative Hintergedanke, der sich aus der aristotelischen Philosophie noch in die scholastische Wahrnehmungslehre herübergerettet hatte, bei ihm verschwunden. Die alte Anschauung, dass das Erkennen in einer Verähn-

108) C. R. XIII 145. Thomas S. th. I qu. 79 art. 6. vgl. mit. qu. 78 art. 4. Werner a. a. O. II 73. vgl. Werner, die Psychol. und Erkenntnisl. des Joh. Duns Scot., Denkschriften der K. Ak. der Wissenschaften (Wien) phil.-hist. Kl. 26 Bd. S. 415.

109) XIII 143f. vgl. Werner I S. 180.

lichung des Erkennenden mit dem Erkannten bestehe, dass die Seele potentiell die Begriffe der Objekte in sich schliesse, die durch die Wahrnehmung nun aktualisiert werden, ist durch die medizinisch-galenische Pneumalehre ersetzt. An den „sensiblen Species“ (species sensibiles), den sinnlichen Wahrnehmungsbildern in der Seele, welche bei Thomas und bei Duns die Vermittlung zwischen äusserer Wirklichkeit und intellektuellem Allgemeinbegriff bilden, ist doch festgehalten. „Nachdem der äussere Sinn die sensible Species aufgenommen hat, wie z. B. das Auge das Bild des Löwen oder des Hirsches, wird dieselbe in die inneren Sinne fortgepflanzt.“ Zu den inneren Sinnen gehört aber, wie wir wissen, das sensitive Gedächtnis, das die sensiblen Species aufbewahrt[110]). An diesen Process in den inneren Sinnen knüpft nun die Thätigkeit des Intellekts an. „Der Intellekt ist mit den inneren Sinnen verbunden (copulatus).“ In lebendiger Einigung mit den letzteren, bezw. mit ihren Organen, dem Gehirn und den animalen Geistern, schaut, formt, bildet er die Gedanken, die Vorstellungen, die Bilder der Dinge. Das Ergebnis sind die „notitiae“. Was sind aber diese? Die „notitia“ ist teils ein „Habitus“, ein dauernder psychischer Zustand, teils eine Aktion. Hier ist von der Vorstellung im letzteren Sinn die Rede. Die intellektuelle Vorstellung ist nichts anderes als ein mentaler Akt, eine aktive Funktion des Geistes, in der der Geist das Ding denkend anschaut, gleichsam dessen Bild formierend. Man sieht: die intelligiblen Species der via antiqua sind ausgeschieden. An ihrer Stelle erscheinen psychische Akte. Mit der Schilderung der intellektuellen Thätigkeit der Seele sind wir aus der Sphäre des Thomas und des Duns in die Gedankenwelt Wilhelms von Occam eingetreten. Das intellektuelle Gedächtnis ist auf einen blossen Habitus des Geistes reduziert[111]). Und doch wäre Melanchthon durch seine Anschauung von dem substantiellen Wesen der Seele eine gewisse Möglichkeit geboten, seinen sensiblen intelligible Species anzufügen. Die rationale Seele ist zwar immateriell, unkörperlich, aber sie hat doch eine lichtartige Natur, wie Gott, die Engel und — die vitalen

---

[110]) C.R. XIII 145. vgl. Siebeck Archiv a. a. O. S. 318. Prantl III 210.
[111]) C.R. XIII 145. Siebeck a. a. O. 319f. Prantl III 335 ff. 345f.

und animalen Geister im Körper[112]). Man würde darnach der Seele die Fähigkeit zutrauen, nach Art dieser Geister mit dem Körper zusammenzuwirken und im Gehirn ihre intelligiblen Species aufzubewahren. Aber freilich, die rationale Potenz ist unorganisch. Zwar dient das sensitive Gedächtnis dazu, auch die vom Intellekt formierten Einzelbilder festzuhalten. Für die dem Intellekt ausschliesslich eigenen Objekte aber, für die Allgemeinbegriffe und das angeborene Wissen steht nur das intellektuelle Gedächtnis zur Verfügung, — jener Habitus. Die intellektuellen Vorstellungen zerfallen nemlich nach einer besonders von Occam geprägten Einteilung in intuitive und abstraktive. Die Unterscheidung lehnt sich zunächst an eine Distinktion des Skotus an: entscheidend ist die An- oder Abwesenheit des Gegenstands der notitia. Aber die Definitionen selbst stehen der modernen Anschauung näher. Die intuitive notitia ist diejenige, die ein gegenwärtiges Ding zugleich mit Sinn und Verstand erkennt; sie hat — entgegen der skotistischen Theorie — durchweg singuläre Objekte. Die abstraktive Vorstellung richtet sich dagegen auf abwesende Objekte. Auch auf singuläre: der Intellekt vermag die einst von ihm formierten, im sensitiven Gedächtnis reservierten Einzelbilder anzuschauen, so oft er will. Abstraktive notitiae sind aber vor allem die Universalia und die angeborenen Begriffe (mit Ausnahme der Gottesidee)[113]). Ihren Höhepunkt erreicht die antiaristotelische Erkenntnispsychologie in der Verwerfung der aristotelischen Unterscheidung des thätigen und leidenden Intellekts — denn eine Verwerfung ist es, wenn an die Stelle dieses Unterschieds der Gegensatz der erfinderischen und receptiv-erkennenden Denkthätigkeit tritt und alle übrigen Deutungen als eitle Träumereien bezeichnet werden. Die schöpferische Aktion des thätigen Intellekts, der in der aristotelischen Doktrin in den Wahrnehmungsstoff eingreift und gleichsam die realen Begriffe nachschafft, wird in der nominalistischen Psychologie

[112]) C. R. XIII 72.

[113]) C.R. XIII 145. vgl. Prantl IV 201. III S. 332 Anm. 746f. S. 346f. Anm. 787. Werner II 97. Siebeck a. a. O. S. 327f. — Bezeichnend ist, dass bei Mel. die intuitive Erfassung des Allgemeinbegriffs verschwunden ist, dass er aber andererseits von einem aspicere der Gegenstände der abstraktiven Erkenntnis spricht. Er ist sozusagen auf dem Wege von Skotus zu Occam.

gegenstandslos; sie ist darum auch von Occam nur nominell festgehalten[114]. In Melanchthons Lehre, in der vollends der letzte Rest der aristotelisch-scholastischen Auffassung des Erkenntnisprocesses (als einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten) durch die Einwirkung der auch auf die rationale Seele übertragenen Pneumatheorie verdrängt ist, hat jene Distinktion keinen Sinn mehr. So kreuzen sich in dieser Erkenntnispsychologie ciceronisch-stoische, galenische, thomistisch-skotistische und nominalistische Einflüsse. — Die zweite der in die rationale Potenz fallenden Kräfte ist der Wille, der identisch ist mit der höchsten Stufe der Appetitionen. Seine Funktionen sind: Wollen, Nichtwollen, und ev. Suspendieren des Handelns. Er verfolgt oder meidet, in freier Entscheidung, Objekte, die vom Intellekt vorgestellt werden, je nachdem er sie als Güter oder als Uebel betrachtet. Sein Verhältnis zum Herzen und zu den Affekten ist dem des Intellekts zu Gehirn und inneren Sinnen ähnlich. Im einzelnen lassen sich nach einer — wie ausdrücklich bemerkt wird — der antiken Philosophie nicht bekannten, aber wohl begründeten (scholastischen) Lehre gewisse Stufen von Willensaktionen unterscheiden: der Wille befiehlt der ortsbewegenden Kraft, wenn er die Glieder, selbst gegen den Widerstand der natürlichen Triebe (wie Hunger und Durst) oder der Affekte, zurückhält oder in Bewegung setzt, despotisch, dem Herzen, wenn er es durch Vernunftgründe überredet und die Affekte beschwichtigt, politisch (verfassungsmässig); aber zu den befohlenen (imperatae) Aktionen kommen die elicierten (elicitae), in denen der Wille von sich aus, von vornherein mit dem Herzen und den Affekten einig, gewisse Objekte erstrebt oder flieht[115]. Eingehend erörtert wird das Problem der Willensfreiheit[116]. Zu unterscheiden sind zwei Fragen, eine philosophische und eine religiöse. Im einen Fall handelt es sich um die Beurteilung der

---

[114]) C. R. XIII 147—49. Werner II 77 ff.

[115]) s. ausser S. 153f. auch S. 129f. und XVI 207—9.

[116]) vgl. dazu besonders auch loci, 3. Bearbeitung, XXI 652ff. (2. Bearb. 373ff.) Besonders eingehend behandelt ist die Frage in den ethischen Schriften. s. namentl. eth. doctr. elem. XVI 189, wo die deterministische Theorie Vallas und der Stoa im einzelnen widerlegt ist. Das Genauere s. bei Dilthey Archiv a. a. O. S. 250—255. vgl. auch Art. 18 in Augustena und Apologie.

stoischen Doktrin, die alles Geschehen, auch das menschliche Handeln, ausnahmslos der strengen Naturnotwendigkeit unterwirft, also um den Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus. Die Lehre der Stoa ist den Sitten gefährlich und eine Schmähung gegen Gott. Das Dasein der Sünde in der Welt beweist allein schon die Wahlfreiheit des Menschen. Gott sieht die sündhaften Handlungen voraus. Daraus folgt aber nicht, dass er sie will oder gar bewirkt. Eine andere Frage ist, ob der Mensch die Freiheit, d. h. die Kraft zum sittlichen Handeln, zur vollkommenen Unterordnung des Willens unter Gottes Gesetz hat. Wir kennen Melanchthons Entscheidung, die sich ihm im Lauf der Jahre immer mehr bestätigt und befestigt. Auch dem Nichtwiedergeborenen ist eine gewisse sittliche Freiheit geblieben. Zunächst im Gebiet der „befohlenen“ Handlungen: er hat die Herrschaft über seine Glieder und die Fähigkeit, sein äusseres Handeln mit Gottes Gesetz in Uebereinstimmung zu bringen, also legal zu leben. Doch selbst die specifisch moralische Kraft fehlt ihm nicht ganz, das Gute zu wollen um des Guten willen: auch die Motive des Handelns, soweit dasselbe in den Rahmen der civilen Gerechtigkeit fällt, können sittliche sein. Zur Herstellung des normalen religiösen Verhältnisses zu Gott, zur Erreichung der spiritualen Gerechtigkeit reicht diese Freiheit freilich nicht aus. Durch den Fall ist die Harmonie zwischen Intellekt und den Begehrungskräften gestört. Im Verstand ist zwar das Gesetz Gottes lebendig geblieben. Aber das Herz, der Wille und die Affekte gehen ihre eigenen Wege. Sie haben sich vom göttlichen Gesetz abgewandt. Das ist die concupiscentia. Immerhin ist der menschliche Wille stark genug, neben dem Wort Gottes und dem heiligen Geist beim Bekehrungsprocess selbst mitzuwirken. Der letztere wirkt auf den Willen ein, und tritt mit den animalen Geistern in Verbindung, um die Affekte, bezw. das Herz zu bearbeiten. Aber der Wille muss doch zustimmen. Es ist bekannt, dass Melanchthon demselben mit der Zeit einen immer grösseren Anteil an der Bekehrung eingeräumt hat. — Die beiden rationalen Potenzen, Intellekt und Wille, sind bis jetzt neben einander gestellt. Noch ist die alte Streitfrage zwischen den Thomisten einerseits und den Skotisten und Nominalisten an-

dererseits zu beantworten, welchem von beiden Vermögen der Vorrang zukomme[117]). Melanchthon sucht wieder zu vermitteln. Er entscheidet sich für Gleichordnung. Zwar hat der Wille einen gewissen Vorzug: wie ein König schaltet er mit den Ergebnissen der Ueberlegung; aber er hat doch die Pflicht, dem richtigen Urteil sich zu unterwerfen. Ueberdies sind Intellekt und Wille nur verschiedene Gattungen von Thätigkeiten. Die Substanz ist dieselbe. — Den Schluss des Werkes bildet der Nachweis der Unsterblichkeit der Seele. Das Problem ist, ob die menschliche Seele ein vom Körper trennbarer Geist ist, der auch nach dem Weggang aus dem Körper erhalten bleibt. Die Frage ist zu bejahen. Dafür sprechen nicht bloss zahlreiche Bibelstellen. Mit Recht berufen sich die Philosophen auf Geistererscheinungen. Melanchthon selbst hat Geister, Seelen Gestorbener, gesehen, und er kennt glaubwürdige Männer, die sich lange mit solchen unterhalten haben. Allein es lassen sich für die Unsterblichkeit auch eigentliche Beweise führen. Das der Seele eingeborene Wissen zeigt, dass sie nicht aus der Materie stammen kann, dass sie eine bessere, ewige Natur haben muss. Ferner verlangt die sittliche Weltordnung, dass die Frevler, die in diesem Leben der Strafe entronnen sind, in einem andern Leben büssen, und dass die Guten, denen es auf der Erde schlecht gegangen ist, nach dem Tod entschädigt werden. Und endlich bezeugen die Gewissensbisse, die der Verbrecher fühlt, dass es ein Jenseits gibt, in dem die Vergeltung kommt.

Das muss man anerkennen: diese Psychologie fügt sich trefflich in den Rahmen der melanchthonischen Physik ein. Die Umbildung der aristotelischen Metaphysik hat hier ihren Abschluss erreicht. In der Psychologie ist das schöpferische Princip der aristotelischen Physik, der metaphysische Wesensbegriff, völlig ausgeschieden. Aristoteles hatte das Verhältnis von Leib und Seele im Sinne eines substantiellen Monismus bestimmt, der, auf dem Grund des metaphysischen Dualismus von Form und Stoff, das Menschenwesen als eine Substanz mit der Seele als bildender,

---

[117]) C. R. XIII 171 f. Werner I 306. II 468 ff.

schaffender, den Leib, die Materie gestaltender Form betrachtet. Diese Anschauung war auch in das scholastische Denken eingegangen, und selbst die Nominalisten vermochten sich von derselben, so wenig sie in ihren Gedankenkreis passte, frei zu machen. Freilich hatte die realistische Deutung des metaphysischen Begriffes in der älteren Scholastik zugleich die Brücke zum Dualismus gebaut: Aristoteles hatte auch die Allgemeinbegriffe substantieller Dinge als (zweite) Substanzen bezeichnet; so war die Möglichkeit geboten, die Seele als Substanz zu charakterisieren. In der Psychologie Melanchthons ist der anthropologische Monismus unter dem doppelten Einfluss der galenisch-medizinischen, dann und wann übrigens auch schon bei Aristoteles anklingenden[118]) Pneumatheorie und der hebräisch-christlichen Seelenvorstellung endgültig einem substantiellen Dualismus gewichen. Die Seele ist eine Substanz, wie jedes körperliche Objekt. Sie steht dem Leib selbständig gegenüber, wenn sie auch in ihren niederen Funktionen an körperliche Organe gebunden ist. Aber sie ist selbst eine Art von Materie. Sie hat ja, wie Gott und die Engel, eine lichtartige Natur. Sie ist mit den vitalen und animalen Spiritus, die zwischen ihr und dem Körper stehen, wesensverwandt. So ersteht ein Reich von Geistern, die, teils ohne Leiber, teils mit solchen vereinigt, überall in das materielle Geschehen eingreifen. Keine Frage: diese Vorstellung von der Seele ist anschaulicher, einfacher, populärer, derber, als die aristotelische Formtheorie. Das Seelenleben wird dem Verständnis fast greif- und sichtbar nahe gerückt. Und der ganze Spuk und Aberglauben der Zeit findet hier seine psychologische Anknüpfung. Aber zugleich erhält die Welt der übersinnlichen Realitäten, in der der Glaube lebt, eine solide, anschauliche Existenzform. Die Seele selbst ist in ihrem Bestand gesichert. Ihre Substanzialität verbürgt ihre Unsterblichkeit. Dass man ihr Wesen fast sinnlich vorstellen kann, bestärkt den Glauben. Ueberdies ist die spiritualistische Seelentheorie ein ausgezeichnetes Fundament für Melanchthons Erkenntnistheorie. In der letzteren sind, wie wir sahen, widersprechende Anschauungen in eigentümlicher

---

[118]) vgl. Siebeck, Gesch. der Psychologie I 2 S. 473.

Weise vereinigt. Auf der einen Seite ein leicht verständlicher, tiefergehende Fragen überall abschneidender Empirismus, der sich, ganz im Sinn der zeitgenössischen Nominalisten, bei dem sinnlich Erfahrbaren bescheidet und der Spekulation, die der Religion gefährlich werden könnte, ängstlich fernbleibt. Auf der anderen Seite ein ausgesprochener Rationalismus, der eine Fülle von angeborenen Vorstellungen und Erkenntnissen voraussetzt. Das Ergebnis ist eine Popularphilosophie, welche die Klippen der Metaphysik mit Glück meidet und doch die Wahrheiten, die dem religiösen Menschen wertvoll sind, den Glauben an Gott, an die göttliche Weltregierung, an die Unvergänglichkeit der Menschenseele auch theoretisch sicherstellt. In der Seelensubstanz der melanchthonischen Psychologie finden beide Züge, die mit der aristotelischen Theorie kaum vereinbar sind, ihre psychologische Begründung: ihr ist das angeborene Wissen eingepflanzt; den äusseren Objekten gegenüber ist die in sich fertige und abgeschlossene Substanz, welche nicht etwa die Vorstellungen der Aussendinge potentiell in sich enthält, lediglich auf deren Einwirkungen in der Erfahrung angewiesen. Auch die Wahlfreiheit des Willens, die dem gesunden Menschenverstand eine selbstverständliche Wahrheit ist, entspricht der Psychologie Melanchthons besser als der aristotelischen, in der sie doch nur durch eine Inkonsequenz festgehalten ist. Zwar ist auch die Seele eine von Gott geschaffene, nur vermöge der göttlichen Kausalität fortbestehende und durch den göttlichen Weltplan auf ein bestimmtes Ziel angelegte Substanz. Aber die Menschenseelen sind ihrerseits der Zweck, auf den das Weltgeschehen gerichtet ist. Und wenn sie auch selbst bestimmt sind Gottes Ehre zu dienen, so gleichen sie der göttlichen Substanz doch darin, dass ihre Willensentscheidung frei ist. Der Weltprocess gleicht einem Drama, in dem Gott, Mensch und der Teufel die handelnden Personen sind. Der Held ist der Mensch. Gott ist der wohlwollende Freund, der die Entwicklung zu einem guten Abschluss bringen möchte. Ihm stehen die Weltkräfte zur Verfügung. Aber er gesteht doch freiwillig dem Teufel gewisse Machtbefugnisse zu und lässt in der Welt selbst dem Zufall einen gewissen Spielraum. Der Teufel ist der Intrigant. Andere Einflüsse vermögen die Ver-

wicklung, nicht ohne eigene Schuld des Menschen, zu steigern. Gott greift machtvoll ein. Aber wie das Stück für den einzelnen Menschen schliesst, hängt zuletzt von seinem eigenen Willen ab. Dass das Welt- und Menschendrama im ganzen dem Weltplan Gottes gemäss verläuft und endigt, dafür sorgt die göttliche Allmacht.

(Schluss des 2. Teils im nächsten Heft.)

VI.

Die Behandlung des Freiheitsproblems bei John Locke.

Von

Dr. A. Messer, Giessen.

I. Einleitung.

1. „Unsere Aufgabe in dieser Welt“, bemerkt Locke am Anfange seines Essays[1]) (I, 1, § 6), „ist nicht alles zu wissen, sondern die Dinge zu kennen, die auf unser Leben von massgebendem Einfluss sind“. „Man kann mit Grund schliessen“, heisst es an einer anderen Stelle (IV, 12, § 11), „dass unsere Aufgabe in den Untersuchungen und in der Art von Kenntnissen enthalten ist, die unsern natürlichen Fähigkeiten am meisten entsprechen, und die unsere grössten Angelegenheiten betreffen; d. h. unsern Zustand in der Ewigkeit. Deshalb dürfte die Moral die wahre Wissenschaft und Aufgabe der Menschheit im Allgemeinen sein.“ Zutreffend erklärt Monroe Curtis[2]): „The entire writings of Locke bear a practical and ethical impress“. Die durchaus praktische Richtung, die schon Bacons Denkweise kennzeichnet und die bei

---

[1]) Ich citiere den englischen Text nach der Ausgabe: The works of John Locke, in nine Volumes. The twelfth edition. London 1824. Bei der Uebersetzung schliesse ich mich meist an die in Kirchmanns „philosophischer Bibliothek“ gegebene an.

[2]) An outline of Locke's ethical philosophy. Leipz. Diss. 1890. S. 23. — Vgl. auch Conduct of Underst. § 23. Works II p. 360.

dem Nachlassen des Interesses an rein theoretischen, metaphysisch-theologischen Controversen im 17. und 18. Jahrhundert immer mächtiger sich geltend macht, beherrscht auch ihn. Der Moralphilosophie und der Theologie, die ihm ja die unentbehrliche Grundlage für die Moral zu bieten schien, war stets sein Interesse zugewandt, wenn er auch nicht dazu kam, seine ethischen Ansichten systematisch zusammenzufassen. V. Hertling[3]) weist daraufhin, dass jene Erörterungen im Freundeskreise, die, nach Lockes Angabe im „Brief an den Leser", den Anstoss zu den im Essay niedergelegten Untersuchungen gaben, sich „um die Principien der Moral und der geoffenbarten Religion drehten"; er knüpft daran die ansprechende Vermutung[4]), dass auch die Tendenz des Essays in dieser Richtung zu suchen sei: dadurch, dass ein „die Gesammtheit der Wirklichkeit umspannendes systematisches Wissen" als von vornherein aussichtslos nachgewiesen wird, wird auch die Gefahr beseitigt, dass von einer solchen Naturphilosophie aus sich Consequenzen ergeben, die Moral und Religion erschüttern könnten.

2. Unter den ethischen Fragen scheint aber Locke das Problem der Willensfreiheit in ganz besonderer Weise zum Gegenstande seines Nachdenkens gemacht zu haben. Davon zeugt die ausführliche Erörterung, die er über diesen Gegenstand in das 21. Kapitel des 2. Buches seines Essays eingeschoben hat. Sie allein hat auch, wie er ausdrücklich hervorhebt[5]), bei der 2. Auflage seiner Schrift wirkliche Abänderungen erfahren, und auch von der 6. Auflage hören wir[6]), dass ihre meisten Zusätze auf eben dieses Kapitel sich beziehen. Weil also Locke gerade dieser Materie eine ernste und dauernde Aufmerksamkeit zugewandt hat, dürfte es sich empfehlen, seinen Erörterungen darüber einmal genau nachzugehen.

3. Locke hat nun aber ganz bestimmte ethisch-religiöse Grundanschauungen, die auch durch die erkenntniss-theoretischen Unter-

[3]) John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg i. B. 1892. S. 245.

[4]) A. a. O. S. 244—274.

[5]) Brief an den Leser. Uebers. S. 24 ff. und Essay II, 21, § 72.

[6]) Br. a. d. Les. Uebers. S. 28.

suchungen, die er in seinem Essay niederlegt, durchaus nicht erschüttert worden sind. „Das Dasein Gottes und die Existenz einer geistigen Welt neben und über der materiellen wird ebensowenig in Frage gezogen wie der Bestand eines objektiven, allverbindenden Sittengesetzes; vielmehr bilden die hierauf gerichteten Ueberzeugungen die festen Schranken, innerhalb deren die Untersuchung sich bewegt“ [7]): the knowledge and veneration of Him (the sovereign disposer of all things) being the chief end of all our thoughts, and the proper business of all understandings (II, 7, § 6). Dass Locke infolgedessen auch an das Problem der Willensfreiheit mit ganz bestimmten Voraussetzungen herantrat, die sein Ergebniss beeinflussen mussten, ist an sich wahrscheinlich und wird von ihm ausdrücklich bestätigt, wenn er sagt: God having revealed that there shallbe a day of judgement, J think that foundation enough to conclude men are free enough to be made answerable for their actions, and to receive according to what they have done [8]). Es ist deshalb unerlässlich auf eben diese ethisch-religiösen Grundanschauungen Lockes zunächst einzugehen.

4. Ferner gilt auch von Lockes Darstellungsart die Bemerkung Falckenbergs über diejenige Descartes': „Mit seiner schlichten, naiven, mehr weltmännischen als gelehrten Denk- und Redeweise vertrug sich eine subtile Feststellung und strenge Festhaltung sicherer Termini überhaupt nicht“ [9]). Deshalb soll auch seine vielfach schwankende Terminologie, soweit sie für unsere Frage in Betracht kommt, einer besonderen Erörterung unterzogen werden. Nach Constatierung der hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten kämen wir zu unserer eigentlichen Aufgabe, nämlich seine Untersuchung über das Freiheitsproblem in ihrem logischen Fortschreiten genau zu verfolgen und sodann die sich durchziehenden Grundgedanken herauszulösen.

---

[7]) v. Hertling a. a. O. S. 265, der auch auf die oben citierte Stelle hinweist.

[8]) Monroe Curtis a. a. O. S. 87 aus einem Briefe Lockes an Molyneux v. 20. Jan 1693. Works IV. 278.

[9]) Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. Leipzig. 1892. S. 84.

II. Religiöse und ethische Grundansichten Lockes.

1. Es ist neuerdings mit Recht darauf hingewiesen worden[10]), dass in Lockes Denken zwei verschiedene Tendenzen neben einander hergehen, deren Antagonismus bisweilen deutlich auf die Oberfläche tritt. Die eine dieser Richtungen, die rationalistische, findet ihre Stütze in seinem festen christlichen Glauben, die andere, die empiristische, ist getragen von der gleichgerichteten geistigen Strömung jener Zeit, die schon in Bacons Schriften zum wirkungsvollen Ausdruck gekommen war. Jene zeigt sich mehr in seinem gewissermassen von den Vätern ererbten Gedankenbesitz, diese charakterisiert mehr sein eigenes philosophisches Erwerben.

Indem wir die Grundzüge seiner religiös-sittlichen Weltanschauung überblicken, wollen wir nicht künstlich Geschlossenheit und Einheitlichkeit in dieselbe hinein interpretieren, sondern es nicht unbeachtet lassen, dass an verschiedenen Stellen seiner Schriften bald mehr die eine, bald mehr die andere Richtung seines Denkens hervortritt, sodass manche Aeusserungen in der That nicht wohl im Einklang zu bringen sind.

2. Die unerschütterliche Ueberzeugung von der Existenz eines persönlichen, unendlich vollkommenen Gottes bildet einen Grundpfeiler in Lockes Gedankenbau. Nicht minder stand ihm fest, dass alle Menschen durch das Licht der Vernunft die Existenz Gottes erkennen können, da die Schöpfung deutliches Zeugnis von ihm ablege. Diese Anschauungen teilte er mit der ganzen mittelalterlichen Theologie und Philosophie, die ja auch damals noch, in ihren Grundzügen unverändert, die Schulen beherrschte[11].

---

[10]) Vgl. die bei v. Hertling a. a. O. S. 3 genannten Schriften, auch H. selbst widmet diesem Nachweise das erste Kapitel seines Buches. Übrigens hat schon Kant darauf hingewiesen, „der berühmte Locke“ leite die reinen Verstandesbegriffe aus der Erfahrung ab, verfahre aber „doch so inconsequent, dass er damit Versuche zu Erkenntnissen wage, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgingen“. (Kritik d. r. V. S. 111 Ausg. v. Kehrbach.)

[11]) v. Hertling macht mit Recht hierauf aufmerksam. (A. a.O. S. 58.) Er giebt auch (S. 48) mehrere Stellen an, wo L. die Erkenntnis Gottes als naheliegend für den Menschen erklärt. Zu vergleichen ist hier auch die Berner Dissertation von W. Küppers, J. Locke und die Scholastik. Berlin 1895.

Dass Locke die relativ leichte Erkennbarkeit Gottes wiederholt mit dem grössten Nachdruck betont, hat aber noch einen besonderen Grund.

Religion und Ethik ist für ihn, wie für die christlichen Denker vor ihm, auf das engste verknüpft. Ohne Gottes Gesetzgebung und die von ihm ausgehende Sanktion des Gesetzes kann er sich keine Sittlichkeit denken[12]). Andererseits kann es ihm aber nicht zweifelhaft sein, dass das Gericht Gottes über die Menschen gerecht sein werde: dass „jedem vergolten werde nach seinen Werken", und dass „niemand weiter als wegen seiner eigenen Sünden gestraft werde"[13]). Also muss Gott und das von ihm gegebene Sittengesetz auch ohne Offenbarung den Menschen erkennbar sein[14]), da sie sonst von Gott nicht zur Rechenschaft gezogen werden könnten.

Die nie wankende Festigkeit seines eigenen Gottesglaubens liess ihm das, was ihm schon vor jedem Beweis feststand, als so klar beweisbar erscheinen, dass er zu der Ansicht gelangt: Gott nicht finden, heisse ihn nicht finden wollen. Nur wer unter keinem Gesetz leben wolle, ziehe die Existenz eines obersten Herrschers und eines allverbindenden Gesetzes in Zweifel[15]).

Es lässt sich nun aber deutlich darthun, wie von den Voraussetzungen Lockes aus, soweit sie in der empiristischen Richtung liegen, sich allenfalls noch die Bildung der Gottesidee erklären, nicht aber die objektive Realität derselben erweisen lässt[16]), so dass schon hier die Zwiespältigkeit seines Denkens bemerkbar ist.

3. Das Verhältnis Gottes zu den Menschen wird ebenfalls der traditionellen Auffassung entsprechend gedacht. Das Ziel des Menschen soll sein: „der Ruhm und die Ehre Gottes und seine

---

[12]) Vgl. über diesen Punkt Essay I, 3, § 12. II, 28, § 6.

[13]) The reasonableness of Christianity (Works VI. p. 8, 9).

[14]) Essay. III, 9, § 23: „And we ought to magnify his goodness that he hath spread before all the world such legible charakters of his works and providence, and given all mankind so sufficient a light of reason, that they to whom this written word never came, could not (when ever they set themselves to search) either doubt of the being of a God, or of the obedience due to him".

[15]) Lord King, life of J. Locke (London 1830) I, 166 bei v. Hertling a. a. O. S. 49. A.

[16]) v. Hertling, a. a. O. S. 60.

eigene Glückseligkeit"[17]). (The honour and veneration of the Creator, and the hapiness of mankind.)

In Lockes Denken tritt nun hauptsächlich der letzte Gesichtspunkt (die Glückseligkeit als Bestimmung der Menschheit) beherrschend hervor: es ist durchaus eudaimonistisch. Die Ethik ist ihm die Wissenschaft, welche die Regeln und Normen des menschlichen Handelns aufsucht, die zur Glückseligkeit führen, und die Mittel zu ihrer Verwirklichung an die Hand gibt[18]).

Bei seiner eudaimonistischen Grundanschauung wird er doch nie an der Güte Gottes irre, weil sein Denken zugleich durchaus optimistisch ist[19]). Er ist überzeugt: das zeitliche Leben ist trotz seiner vielen Mängel besser als gar keines; es ist eine besondere Gnade Gottes, wofür ihm die Menschen zu Dank verpflichtet sind, wenn er ihnen auch nur ein zeitliches und sterbliches Leben verleiht[20]).

Man wird anderseits sagen dürfen, dass sein fester Glaube an die Güte Gottes seinen Optimismus auch da aufrecht erhält, wo ihm die Beobachtung und Erfahrung (also die empiristische Richtung in ihm) Momente bietet, die an sich geeignet wären, ihn zu zerstören; solche werden bisweilen sogar unter der Wirkung einer unwillkürlich eintretenden Interpretation, in ihr gerades Gegenteil verkehrt. So wird die Thatsache, dass Gott den Dingen die Kraft beigelegt hat, nicht nur Lust-, sondern auch Schmerzempfindungen zu erregen, als ein Beweis für Gottes Güte aufgefasst[21]).

---

[17]) Conduct of the understanding § 23.

[18]) Essay IV, 21, § 3: „ethics, which is the seeking out those rules and measures of human actions, which lead to happiness, and the means to practise them.

[19]) Wenn dies nicht der Fall ist, liegt es nahe, von eudaimonistischen Grundanschauungen aus, von dem Glauben an die Güte Gottes und damit an die Existenz eines persönlichen Gottes überhaupt abzulenken. Einen Beleg dafür bietet in der späteren Entwicklung der englischen Ethik auf der gleichen eudaimonistischen Basis James Mill. „Er fand es unmöglich zu glauben, dass eine Welt so voll Uebel das Werk eines Urhebers sei, der mit der Allmacht eine unendliche Güte und Gerechtigkeit verbinde." (John Stuart Mills Selbstbiographie übers. v. C. Kolb. S. 32.)

[20]) Reas. of Chr. (Works VI p. 7 sq.).

[21]) Essay. II, 7, § 3 sq.

Es liessen sich ferner eine ganze Reihe von Anschauungen des „Empiristen“ Locke zusammenstellen, die den Anschein erwecken könnten, als deuteten sie auf eine pessimistische Weltauffassung[22]). Aber in Wirklichkeit neigt Locke niemals einer solchen zu. Sein Glaube an einen gütigen Gott und seine optimistische Denkweise, in Wechselwirkung sich stützend und stärkend, lassen negative Instanzen nicht zur Geltung kommen.

4. Auch in Lockes Ansichten über die oberste sittliche Norm und über das Sittengesetz machen sich zwei nicht vereinbare Auffassungen geltend. Es sind im wesentlichen dieselben, die auch in der scholastischen Philosophie hervorgetreten waren.

Für die Nominalisten war das Sittengesetz etwas willkürlich von Gott Gebotenes. „Gott fordert Gehorsam gegen das Sittengebot, nicht weil es gut ist, sondern weil es sein Gebot ist[23]).“ Deshalb kann auch nicht die Vernunft, sondern nur die Offenbarung Erkenntnisquelle dafür sein.

Die Realisten sahen in der vernünftigen Menschennatur die

---

[22]) Es ist z. B. ein von ihm stark betontes Ergebnis seines empiristischen Denkens, dass gerade das „Unbehagen“ es ist, was den Willen in Bewegung setzt (Essay II, 21 § 35); dabei macht sich fast fortwährend so vielerlei Unbehagen geltend, dass der Mensch sich selten ganz behaglich fühlt (II, 21 § 45); nun genügt aber auch ein kleines Unbehagen, um all unser Glück zu zerstören (II, 21, § 36, § 64), auch wirkt die Lust nicht so stark auf uns wie der Schmerz (II, 20, § 14), so ist es wohl begreiflich, dass in diesem Leben nur wenigen Glück beschieden ist, und auch diesen nur ein sehr mässiges (II, 21, § 44). Um zu beweisen, dass demungeachtet es besser sei zu leben als nicht zu leben, genügt ihm der Hinweis auf den Selbsterhaltungstrieb der Menschen (Reas. of Chr. Works VI p. 8): einer weniger optimistischen Denkweise könnte dieser gerade als eine fatale Fessel erscheinen, die den Menschen an sein trübseliges Dasein kettet. — Fernerhin bemerkt er, dass nur wenige Menschen dazu kommen, ihre natürlichen Anlagen zu entwickeln und zu der des Menschen würdigen Erkenntnis gelangen, da „der träge und unbedachtsame Teil der Menschen die grösste Zahl ausmache“ (Essay I, 4, § 15). Auch in Bezug auf die sittliche Kraft des Menschen ist er wenig zuversichtlich: er glaubt aus der Erfahrung entnehmen zu müssen, dass grosse körperliche Schmerzen (auch heftige Leidenschaften II, 21, § 12) eine zwingende Macht auf den Willen ausüben (II, 21, § 57); er knüpft daran unbefangen die Bemerkung, wir hätten demnach allen Grund zu beten: „Führe uns nicht in Versuchung“.

[23]) Wundt, Ethik, S. 266.

unmittelbare Norm des Sittlichen, die mittelbare und höchste aber in der göttlichen Wesenheit; denn die Idee des Menschen ist eine von den unendlich vielen möglichen Abbildern göttlicher Vollkommenheit, die von Ewigkeit her im Geiste Gottes ruhen. Insofern ist sie ihren wesentlichen Zügen nach wandellos; insofern ist es aber auch ein für allemal gegeben, dass ein bestimmtes Verhalten eben das der vernünftigen Menschennatur entsprechende (und damit das sittliche) ist. Dieses lässt sich durch vernünftige Betrachtung aus der Menschennatur ableiten, das Sittengesetz (lex naturae) ist also durch das Licht der Vernunft erkennbar.

Die nominalistische Auffassung kommt bei Locke zur Geltung, wo er sich in seinen empiristischen Gedankengängen bewegt.

Wie das Erkennen so soll auch das Handeln des Menschen aus möglichst einfachen Principien abgeleitet werden. Die Fähigkeit Lust- und Schmerzempfindungen zu haben ist alles, was ihm nach der praktischen Seite hin angeboren ist. Gott hat die Dinge mit solchen Kräften ausgestattet, dass sie neben den Vorstellungen auch derartige Empfindungen wecken; deshalb sind diese auch fast allen unseren Vorstellungen beigemischt, und sie sind es, die den Menschen überhaupt erst zum Wollen und Handeln anregen [24]).

Der Fähigkeit der Dinge, Empfindungen zu erregen, muss im Menschen eine bestimmte Empfänglichkeit entsprechen, damit eine Empfindung überhaupt zustande komme. Hier entgeht seiner Beobachtung die Thatsache nicht, dass diese Empfänglichkeit individuell verschieden ist. „Der Wohlgeschmack hängt nicht von dem Gegenstande ab, sondern davon, ob er dem einzelnen Gaumen entspricht; hier besteht aber eine grosse Verschiedenheit und deshalb liegt das grösste Glück in dem Besitze der Dinge, welche die grösste Lust gewähren und in der Entfernung von allem, was Schmerz und Störung verursacht, und dies sind für die einzelnen sehr verschiedene Dinge.“ Er leitet daraus die Folgerung ab: „Setzt man daher seine Hoffnung nur auf dieses Leben, so ist es weder befremdlich noch unvernünftig (not strange nor unreasonable), wenn man das Glück in der Vermeidung von allem, was hier un-

[24]) Essay II, 7. § 1—5.

angenehm ist und in Verfolgung von allem, was hier ergötzt, sucht[25]).“

Hier wird also Locke durch den empiristisch-nominalistischen Zug in seinem Denken zum Moralpositivismus geführt, wie ihn die nominalistischen Scholastiker aus der Schule eines Duns Scotus, Occam und Gerson vertreten hatten, und wie ihn in der damaligen Zeit auch Descartes verfocht. „Der einzige Grund alles Existirenden, aller Wahrheit, aller Güte und alles Rechts ist allein der absolut unbeschränkte, schlechthin indifferente Wille Gottes, dessen Entscheidungen wir nicht anders, als zufällig nennen können[26]).“

Wäre das Jenseits nicht — so lautet also hier die Ansicht Lockes — mit seinen für bestimmte Arten der Lebensführung von Gott (willkürlich) festgesetzten Belohnungen und Strafen, so wäre es vernünftig (also auch sittlich: wenn man dann hiervon überhaupt reden könnte), wenn jeder seine individuellsten Gelüste zu befriedigen suchte; eine für alle verbindliche Norm des Handelns gäbe es schlechterdings nicht.

Das Sittengesetz erscheint als etwas durchaus dem Menschen an sich Fremdes, Heteronomes, von aussen an ihn Herantretendes, das der Grundlage in der Menschennatur entbehrt; denn die einzigen angeborenen praktischen Principien: das Streben nach Lust und die Flucht vor Unlust würden, „wenn man ihnen volle Freiheit gäbe, die Menschen zur Vernichtung aller Moralität führen[27])“.

Es giebt ausser dem Gesetz durchaus keine Norm des Sittlichen. Es wird nicht etwa deshalb etwas für den Menschen zum

---

[25]) II, 21, § 55.

[26]) Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie I (Stuttg. 1882) S. 259f.

[27]) Essay. I, 3, § 13. — Dass eine (allerdings nicht sehr tief eindringende) Empirie zu solchen Anschauungen leiten kann, ist einleuchtend. Zu allen Zeiten wird sich der Beobachtung die Thatsache dargeboten haben, dass sehr viele Menschen dem Sittengesetz als einem ihnen innerlich Fremden, Heteronomen gegenüber zeitlebens verharren, dem sie nur infolge der imperativen Motive des äusseren und inneren Zwangs gehorchen. Gerade auf diese Punkte hatte auch Locke seine Aufmerksamkeit gerichtet, wie daraus hervorgeht, dass er neben dem göttlichen und dem bürgerlichen Gesetz „das Gesetz der guten Meinung und des Rufes“ (the law of opinion or reputation) statuiert II, 28, § 10.

Gesetz erhoben, weil es schon an und für sich dem Menschen als vernünftigen Wesen angemessen (und darum „gut“) wäre, sondern durch das Gesetz wird das „Gute“ und „Böse“ (im ethischen Sinne) überhaupt erst geschaffen. „Gut und Uebel ist nur Lust und Schmerz oder das, was sie uns verschafft. Das moralische Gut und Uebel (moral good and evil) ist die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung unserer freien Handlungen mit einem Gesetz, wobei das Gut und Uebel durch den Willen und die Macht des Gesetzgebers über uns gebracht wird[28].“

Dabei macht sich auch seine durchaus eudaimonistische Denkweise geltend. Das sittlich Gute ist nicht etwas von dem Guten im Sinne des Lustbringenden Verschiedenes; es bildet hier nur insofern eine gewisse Unterart desselben, als es nicht direkt auf unsere Empfindung einwirkt, sondern erst mittelbar durch die Belohnung, die der Gesetzgeber damit verknüpft hat und die uns eben Lust erregt. Das Analoge gilt für das Böse.

Ohne diese Sanktion d. h. ohne die mit ihnen verbundene Belohnung und Bestrafung wären Gesetze gänzlich nutzlos. Das Willkürliche dieser Verknüpfung wird dabei noch ausdrücklich hervorgehoben durch die Bemerkung, dass das Uebel oder die Belohnung sich nicht schon von selbst (also durch den natürlichen Zusammenhang) aus der Handlung ergeben dürfte, da sonst die Vorschriften überflüssig wären[29]. —

Dem allem gegenüber treten aber auch hier ganz andersartige Anschauungen hervor. V. Hertling hat schon darauf hingewiesen, wie selbst mitten in den durchaus empiristischen Gedankengängen des ersten Buches der Essays die Existenz eines, durch die Vernunft erkennbaren, natürlichen Sittengesetzes (der lex naturalis der Scholastik) von Locke ausdrücklich anerkannt wird[30]. So werden auch nebeneinander, als augenscheinlich in innigster Beziehung

[28]) Essay. II, 28, § 5. — Schon die Scholastik hatte dagegen geschieden zwischen dem bonum delectabile und utile und dem bonum honestum (naturale und morale).

[29]) II, 28, § 6.

[30]) A. a. O. S. 228 mit Bezug auf Ess. I, 3, § 13. — Ueberhaupt verweise ich zur näheren Begründung der Bemerkungen über sittliche Norm und Sittengesetz auf die Darlegungen v. Hertlings. S. 220 ff.

stehend genannt: das ewige Gesetz und die Natur der Dinge (the eternal law and nature of things II, 21, § 56). „Gott", so bemerkt er gelegentlich II, 7, § 4, „hat mit der Einwirkung gewisser Dinge auf unseren Körper Schmerz verbunden, um vor dem von ihnen drohenden Schaden zu warnen." Er erkennt damit unwillkürlich an, dass Gott diese Verbindung angeordnet hat entsprechend der Natur dieser Dinge, die eben an sich schon unserem Körper schädlich waren, auch abgesehen von dem durch sie erregten Schmerz. Er redet ferner von den „natürlichen Vorschriften über Recht und Unrecht" (natural measures of right and wrong I, 3, § 11), und erkennt an, dass Tugend und Laster durch ihre eigne Natur recht und unrecht seien. (II, 28, 10.)

Damit harmoniert es, dass er es für notwendig erklärt, die Wahrheit und Vernünftigkeit (the truth and reasonableness) der Moralsätze nachzuweisen (I, 3, § 4). Er nennt die Pflichten zwischen den Eltern und Kindern solche, die sich am unmittelbarsten aus der Vernunft ergeben (I, 3, § 12). Wie wäre dies möglich, wenn sie lediglich auf willkürlicher Anordnung Gottes beruhten. Er erklärt geradezu: „Die Vorstellung eines höchsten Wesens von unendlicher Macht, Güte und Weisheit, dessen Werk wir sind, und von dem wir abhängen, und die Vorstellung unserer selbst, als vernünftiger Wesen, — Vorstellungen, die ganz klar sind — bieten bei gehöriger Betrachtung und Untersuchung solche Grundlagen für unsere Pflichten und für die Regeln des Handelns, dass die Moral dadurch zu den Wissenschaften, die des Beweises fähig sind, erhoben werden kann. Gewiss würden auch hier, von selbstverständlichen Sätzen aus, vermittelst der Folgerungen so sicher wie in der Mathematik die Grenzen von Recht und Unrecht von denen dargelegt werden können, die ihnen dieselbe Unbefangenheit und Aufmerksamkeit wie anderen Wissenschaften zuwenden". (IV, 3, § 18.)[31])

---

[31]) Hier sei auch eine Bemerkung über Lockes Ansicht von der mathematischen Beweisbarkeit des Sittlichen gestattet. Für die Gleichsetzung des wissenschaftlichen Charakters der Mathematik und der Moral lassen sich im Sinne Lockes folgende Gründe geltend machen.

1) Die mathematischen wie die moralischen Vorstellungen sind mixed

Solche Anschauungen lassen sich natürlich aus den oben gekennzeichneten empiristischen und nominalistischen Voraussetzungen

---

modes: die Seele bildet sie, ohne dabei zu fragen, ob sie wirklich so in der Natur bestehen oder nicht (II, 22, § 2; 30, § 4). Sie sind deshalb sämtlich *entsprechend*, „weil sie keine *Abbilder* wirklich bestehender Dinge sein sollen“ (II, 31, § 3), sondern „*Urbilder*“. „Sie sind nur für solche Zustände bestimmt, die, *wenn* sie bestehen, dann auch genau mit ihnen übereinstimmen“ (II, 34, § 14).

2) Die mathematischen wie die moralischen Sätze entstehen durch *Beziehung* der betr. Vorstellungen aufeinander: sie fallen also unter die zweite der 4 von Locke IV, 1, § 3 unterschiedenen Wissensarten. „Die Vorstellung eines höchsten Wesens von unendlicher Macht, Güte und Weisheit, dessen Werk wir sind, und von dem wir abhängen, und die Vorstellung unserer selbst, als vernünftiger Wesen, welche Vorstellungen so klar sind, bieten bei gehöriger Betrachtung solche Grundlagen für unsere Pflichten und für die Regeln des Handelns, dass die Moral dadurch zu den Wissenschaften, die des Beweises fähig sind, erhoben werden kann.“ (IV, 3, § 18.) Die mathematische Beweisbarkeit erstreckt sich also auch „auf die sittlichen Grundurteile“, nicht nur auf Ableitung der „Folgesätze“ daraus und auf die Beurteilung, welche Handlungen mit denselben übereinstimmen, welche nicht (wie *Jodl* annimmt Gesch. d. Ethik in d. n. Phil. 1 Stuttg. 1882. S. 154). Noch ein anderes Beispiel führt Locke (a. a. O.) an: „Wo es kein Eigentum giebt, da giebt es auch kein Unrecht; dies ist ein Satz so sicher wie irgend ein Lehrsatz des *Euklid*; denn die Vorstellung des Eigentums ist das Recht auf eine Sache, und die Vorstellung, die Unrecht genannt wird, ist der Einbruch in dieses Recht oder seine Verletzung. Bei solcher Feststellung der Vorstellungen und der ihnen gegebenen Namen kann die *Wahrheit dieses Satzes ebenso sicher erkannt* werden, als dass die 3 Winkel des Dreiecks 2 Rechten gleich sind.“ (Auf diese Stelle nimmt *Hume* in seinem Enquiry (Essays, London 1784 vol. II p. 173; Kirchmanns Uebers. S. 151) ausdrücklich Bezug. Er erklärt, der mathematische Satz lasse sich „nicht ohne eine Reihe von Gründen und Betrachtungen einsehen“, er liefere deshalb auch eine wirkliche Erkenntnis; „aber zum Beweis, dass wo kein Eigentum ist, es auch keine Ungerechtigkeit giebt, genügt die Definition der Worte und die Erklärung, dass Ungerechtigkeit in der Verletzung des Eigentums bestehe“. Das sei aber keine neue Erkenntnis. Er erklärt deshalb „die *Grösse* und die *Zahl* für die einzigen Gegenstände der Vernunftwissenschaft und der strengen Beweise“ — the only proper objects of knowledge and demonstration.)

3) Die mathematischen und moralischen *Sätze* gewähren ein *wirkliches Wissen*; denn wie die *Vorstellungen* aus denen sie bestehen, wollen sie die Wirklichkeit nicht *abbilden*, sondern *vorbildlich* für sie sein. Die Sätze über den Kreis und das Viereck gelten, „mag ein Kreis oder Viereck in der Welt bestehen oder nicht“. „Des Cicero Pflichtenlehre bleibt nicht weniger wahr, wenn auch niemand in der Welt diese Regeln beobachtet.“ (IV, 4, § 8.)

nicht ableiten, ja sie widerstreiten ihnen geradezu: sie entstammen eben der rationalistischen Seite seines Denkens.

Die hiermit anerkannte Bedeutung der Vernunft für die Erkenntnis des Sittlichen wird uns aber in Lockes Erörterung über die Freiheit wieder begegnen.

5. Aus dem Gesagten wird aber jedenfalls soviel ersichtlich sein, dass er dem Problem der Willensfreiheit selbst gar nicht voraussetzungslos gegenüberstehen konnte. Die Grundzüge seiner religiösen und ethischen Weltauffassung haben sich uns durchaus als die traditionell-christlichen ergeben: er konnte also auch ein für das christliche Denken so wichtiges Problem wie das der Willensfreiheit nicht gänzlich losgelöst von diesen Grundanschauungen betrachten.

Diese Annahme findet in Lockes eigenen Aeusserungen ihre volle Bestätigung. Als Beispiel eines zutreffenden Syllogismus benutzt er die Kette von Vorstellungen: „die Menschen werden gestraft werden — Gott straft — eine gerechte Strafe — der Bestrafte ist schuldig — er hätte anders handeln können — Freiheit — Selbstbestimmung“ (IV, 17, § 4). Man wird vermuten dürfen, dass diese Vorstellungsverbindung seinem Denken sehr geläufig war, weil er einen solchen Gebrauch von ihr machte.

Die Freiheit muss also in dem Sinne von dem Menschen bejaht werden, dass ihm dadurch Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit für sein Handeln zugeschrieben wird: diesen festen Punkt bot ihm sein Christentum[32]); ebendaher stammt die Ueberzeugung, dass ein von Gott gegebenes Sittengesetz die Norm für das menschliche Handeln abzugeben habe. In der Anschauung aber, dass Lust- und Schmerzempfindung die einzigen ursprünglichen Triebfedern des Handelns seien, traf seine empiristische Denkrichtung mit seiner eudaimonistischen Gefühlsweise zusammen.

[32]) Daran wurde er auch durch den Umstand nicht irre, dass er die Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes nicht erfassen konnte. „I cannot make freedom in man consistent with omnipotence and omniscience in God, though I am as fully persuaded of both as of Any truths. I most firmly assent to“. Brief an Molyneux vom 20. Jan. 1693. Works IV 278 bei Monroe Curtis a. a. O. 87.

III. Bemerkungen über die Terminologie Lockes.

1. Eine grundlegende Unterscheidung ist für Locke geradeso wie für Descartes, diese: es giebt 2 Arten von Thätigkeit: Denken und Bewegen. (Two sorts of action, whereof we have any idea, viz. thinking and motion.)[33]).

Als die diese Thätigkeiten veranlassenden Kräfte werden genannt: Auffassungs- bezw. Denkkraft und Bewegungskraft oder Wille: perceptivity or power of perception or thinking II, 21, § 73, (wofür denn auch in gleicher Bedeutung understanding gebraucht wird II, 21, § 18) und motivity or power of mowing II, 21, § 73, was weiterhin gleichgesetzt wird mit will II, 23, § 18,[34]) so dass also der Wille zusammenfiele mit der vis motrix der scholastischen Philosophie.

Es liegt hierbei aber wohl nur eine ungenaue Ausdrucksweise Lockes vor, auf die er lediglich da verfiel, wo er die beiden Gebiete körperlichen und geistigen Geschehens, Bewegung und Denken, gerade ins Auge fasste.

Da, wo er den Willen selbst zu definieren unternimmt, ist er weit entfernt, sein Wirken auf das erste dieser Gebiete einzuschränken. So bezeichnet er II, 21, § 15 den Willen als eine Kraft der Seele, ihr Denken zur Hervorbringung, Fortführung oder Hemmung einer Handlung so weit zu bestimmen, als diese Handlung von ihr abhängt. (The power of the mind to determine its thought, to the producing, continuing, or stopping any action, as far as it depends on us.) Uebereinstimmend damit sagt er II, 21, § 28: „Man muss festhalten, dass das Verlangen oder Wollen (volition or willing) eine That der Seele (act of the mind) ist, insofern sie ihr Denken auf die Hervorbringung einer Handlung (action)

---

[33]) Essay. II, 21, § 4. Wiederholt wird diese Unterscheidung II, § 8 und in der zusammenfassenden Betrachtung 21, § 71.

[34]) The ideas we have belonging, and peculiar to spirit, are thinking and will, or a power of putting body into motion by thougt. Aehnlich II, 21, 16, wo in Bezug auf den Willen sich die Bezeichnung findet: the power that is in a man to produce or forbeare producing motion in parts of his body, by choice or preference.

richtet und dabei ihre Macht zu deren Hervorbringung ausübt. Es giebt aber, nach seiner oben dargelegten Auffassung zwei Arten von Handlung: Denken und Bewegen. Also wird er dem Willen nicht nur die Veranlassung von Bewegungen zuschreiben müssen, sondern auch die von Denkakten.

Dies wird nun auch von ihm ausdrücklich ausgesprochen: „So viel dürfte wenigstens gewiss sein, dass man in sich eine Kraft zum Beginnen oder Anhalten, zum Fortfahren oder Beenden jener verschiedenen Thätigkeiten der Seele und Bewegungen des Körpers' bemerkt, welche lediglich durch ein Denken oder Vorziehen der Seele gleichsam das Vollziehen oder Nicht-Vollziehen von solch einer einzelnen Handlung anordnet oder befiehlt. Diese Kraft der Seele, vermöge deren sie die Betrachtung einer Vorstellung (consideration of any idea) oder deren Nichtbetrachtung anordnet, oder die Bewegung der Ruhe eines Gliedes oder das Umgekehrte in jedem einzelnen Falle vorzieht, ist das, was man Wille (will) nennt. Die wirkliche Ausübung dieser Kraft durch Bewirkung oder Unterlassung einer einzelnen Handlung ist das, was man Wollen (volition or willing) nennt“ (II, 21, § 5).

Der Wille ist also die Grundkraft der Seele, die Kraft, „welche die wirkenden Vermögen des Menschen (the operative faculties of a man II, 21, § 29) zur Bewegung oder Ruhe bestimmt, soweit sie von dieser Bestimmung abhängig sind“.

Man darf auch, im Anschluss an Lockes Betrachtungs- und Ausdrucksweise sagen: Der Wille ist dasjenige, durch dessen Beobachtung sich unserer Selbstwahrnehmung (reflection) die Vorstellung der „thätigen Kraft“ (active power) als Eigenschaft der Seele ergiebt, denn die Aufmerksamkeit auf die Vorgänge in unserem Innern gewährt uns „die Vorstellung einer Kraft zum Beginnen einer Thätigkeit: Bewegen oder Denken“ [35]), d. i. einer thätigen

[35]) II, 21, § 4, wo der Ausdruck active power nachher erklärt wird durch: power to begin any action, either motion or thought. Kirchmann übersetzt hier nicht zutreffend: „Kraft, die ein Thun oder Bewegen oder Denken anfängt. (S. 249.) — Die „Sensation“ ergiebt nach Locke nur eine sehr dunkle Vorstellung von „thätiger Kraft“, weil die Wahrnehmung an den Körpern nur die Uebertragung, nicht die Hervorbringung einer Bewegung zeigt.

Kraft, und diese ist eben, nach der oben gegebenen Definition, der Wille.

2. Es hat sich also ergeben, dass nach Lockes Auffassung die Bethätigung des Willens eben sowohl in der Anordnung geistiger Akte wie in derjenigen körperlicher Bewegungen besteht. Erinnern wir uns nun der von ihm vollzogenen Scheidung aller Thätigkeit in Denken und Bewegen und fragen wir, zu welcher Art er die Willensbethätigung selbst zu rechnen habe, so kann kein Zweifel darüber sein, dass er sie der ersteren zuweisen müsse. Wirklich finden sich auch Stellen, an denen der Ausdruck „Denken" (thinking, thought) zur Bezeichnung geistiger Thätigkeit überhaupt gebraucht wird. So lesen wir II, 21, § 17: „Man fasst den Willen und den Verstand als Vermögen, welche die Handlungen des Wählens und Verstehens vollführen sollen, obgleich sie doch nur verschiedene Arten des Denkens sind." (We make the will and understanding to be faculties, by which the actions of choosing and perceiving are produced, which are but several modes of thinking.) Ebenso werden Willensakte (volition, willing, preference) als Denkakte (thought)[36]) und einmal, in ganz cartesianischer Weise, das Wollen als ein „Modus des Denkens" bezeichnet[37]).

Dem gegenüber macht sich allerdings auch das Bedürfnis geltend, auf dem geistigen Gebiete selbst eine Scheidung vorzunehmen, die Thätigkeiten des Erkennens von denen des Wollens zu sondern und beide auf besondere Vermögen zurückzuführen. So wird denn im Anschluss an die oben citierte ausführliche Definition des Willens (II, 21, § 5), von diesem scharf unterschieden: die Kraft des Auffassens oder der Verstand (the power of perception is that which we call the understanding). Dabei wird nun der Ausdruck „Denken" auch zur Bezeichnung der Verstandesthätigkeit

---

(II, 21, § 4.) An einer anderen Stelle sagt er geradezu, sie gewährten nur die Vorstellung des „Vermögens bewegt zu werden" (power of being moved), also die Vorstellung der „leidenden Kraft" (passive power). (II, 21, § 73.)

[36]) Vgl. II, 21, § 5; § 11, § 21, § 28.

[37]) II, 19, § 2: Especially since I shall have occasion hereafter to treat more at large of reasoning, judging, volition, and knowledge, which are some of the most considerable operations of the mind, and modes of thinking.

allein gebraucht. So kommt es, dass die Termini think und thought, die an den oben angegebenen Stellen zum Ausdruck geistiger Thätigkeiten überhaupt und demnach auch des Wollens dienten, gelegentlich auf den Verstand allein bezogen und geradezu gegensätzlich zu Ausdrücken wie volition angewendet werden. So werden geschieden (II, 21, § 18): power of thinking und power of choosing; (II, 21, § 8 und § 19): thought und volition, will; (II, 21, § 9): think und volition or preference.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



I.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1895.

Von

E. Zeller.

Zweiter Artikel.

Plato; Schluss.

Lutoslawski, W., Ueber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platos drei ersten Tetralogien. Arch. f. Gesch. d. Phil. IX, 67—114.

In dieser Selbstanzeige, die unsern Lesern seit zwei Jahren vorliegt, fasst L. die Ergebnisse eines Werkes zusammen, welches unter dem gleichen Titel in polnischer Sprache erschienen ist. Demselben Zweck dient eine Abhandlung, die sich inhaltlich im wesentlichen mit der unsrigen deckt, die aber von L. französisch abgefasst und u. d. T. *Sur une nouvelle méthode de déterminer la chronologie des dialogues de Platon* der Pariser Académie des sciences morales et politiques vorgelegt wurde, in deren Séances et Travaux (Juli 1896, S. 114—133) sie steht. L. glaubt ein neues Verfahren entdeckt zu haben, durch welches die Abfassungszeit der platonischen Schriften sich mit grösserer Sicherheit bestimmen lasse, als diess bisher gelungen ist; und dieses Verfahren besteht darin, dass die Entwicklung der logischen Theorieen in diesen Schriften beobachtet wird: je fortgeschrittener diese in einem Gespräch erscheint, um so später ist es zu setzen. Auf diesem Wege

kommt L. zu der Ueberzeugung, dass Soph., Pol., Phil., Tim., Krit., Gess. die späteste Gruppe von Plato's Werken bilden, Rep., Theät. und Phädr. ihnen zunächst vorangehen, unter den übrigen Euthyphro, Apol. und Krito die frühesten seien, erheblich später, aber doch früher als der Phädrus, das Gastmahl und (um 384) der Phädo, zwischen diesem und dem Krito, doch dem Phädo näher, der Kratylus; der Parmenides später als der Theätet aber früher als der Sophist. Da Campbell und unsere deutschen Sprachstatistiker grossentheils zu ähnlichen Ergebnissen kamen, sind sie ihm natürlich als Bundesgenossen sehr willkommen; er behandelt ihre Vermuthungen, wo er von ihnen Gebrauch machen kann, wie unwidersprechliche Thatsachen; und er kann diess um so leichter, da er selbst allem Anschein nach ihre Schlüsse und die Voraussetzungen derselben nicht selbständig nachgeprüft, und die entgegenstehenden Erscheinungen, auch wenn sie von so durchgreifender Bedeutung sind, wie die Arch. II, 680ff. besprochenen, ebensowenig berücksichtigt hat, als den Umstand, dass unsere Sprachstatistiker selbst in ihren Annahmen weit genug auseinandergehen. Wo ihm allerdings eine sprachstatistische Ermittlung unbequem ist, weiss er sich auch mit solchem abzufinden, was im entgegengesetzten Fall wohl unbedingte Beweiskraft gehabt hätte (vgl. Arch. S. 101 über μέντοι und τοίνυν). Ein Zweifel an der Unfehlbarkeit seiner Methode und der Unumstösslichkeit seiner Ergebnisse scheint L. nicht aufgestiegen zu sein; in seinem der Pariser Akademie übergebenen Memoire spricht er vielmehr (S. 133), ohne durch diese Selbstanpreisung irgend in Verlegenheit zu kommen, von der „Thatsache" (*le fait*) *„que le problème de la chronologie des oeuvres de Platon n'est pas insoluble, que la solution en est déjà trouvée"*; was Herrn Waddington freilich nicht abgehalten hat, an seine Verlesung der L.'schen Mittheilung sofort einige Einwendungen anzuknüpfen. Und solche liegen allerdings nahe genug. Dass für die Untersuchung über die Zeitfolge der platonischen Schriften neben andern Merkmalen als eines der wichtigsten das Stadium der wissenschaftlichen Entwicklung in Betracht kommt, auf welchem wir dem Philosophen in jeder von ihnen begegnen, ist seit Schleiermacher allgemein und auch von solchen anerkannt, welche besonnener als

L. neben diesem Merkmal der Abfassungszeit auch alle andern zu ihrem Recht kommen lassen. Wird dieser Gesichtspunkt, der nichts weniger als eine *nouvelle méthode* ist, speciell an einem einzelnen Theil der platonischen Philosophie durchgeführt, so ist diess ganz erwünscht, und wenn es auf die richtige Art geschieht, sehr belehrend. Warum aber Plato's logische Theorieen und Methoden hiefür geeigneter sein sollen, als seine metaphysischen, psychologischen und ethischen Lehren, lässt sich nicht absehen; und wenn der Versuch gemacht wird, die Reihenfolge der Schriften nur nach einem von den Bestandtheilen des Systems, ohne gleichmässige Berücksichtigung der übrigen zu bestimmen, so ist dieses ebenso einseitig und ungenügend, wie wenn ganze „Stilperioden" nicht auf Grund aller für den Sprachgebrauch wichtigen Züge, sondern nach einzelnen Wörtern und Wendungen bestimmt werden. Ganz unverständlich ist mir ferner, warum L. die platonischen Schriften nicht nach ihrer von ihm selbst, wie er glaubt unwiderleglich, festgestellten Zeitfolge, sondern nach der alten Tetralogieenordnung bespricht, in der frühes und spätes bunt durcheinandergeworfen ist. Der Beweis für seine Chronologie dieser Schriften sollte doch daraus geführt werden, dass die geschichtliche Entwicklung der platonischen Logik und Methodologie diese Abfolge derselben voraussetzen. Dann musste er uns aber auch jene Entwicklung als solche vorführen: er musste mit den Schriften beginnen, in denen erst ihre Anfänge vorliegen, und musste zeigen, wie diese in jeder folgenden Schrift oder Schriftengruppe erweitert, ergänzt, fort- und umgebildet werden. Es würde sich dann aber freilich auch herausgestellt haben, wie unmöglich es ist, die Früchte einer so ungemein reichen und mannigfaltigen schriftstellerischen und Denkarbeit, wie die Plato's, einseitig nach der Entwicklung eines einzelnen Lehrstücks chronologisch zu ordnen. Es würde auch zu berücksichtigen gewesen sein, dass Gründe der verschiedensten Art den Schriftsteller veranlassen konnten, in kürzeren Andeutungen bald das Ergebniss späterer Erörterungen vorwegzunehmen bald an frühere, auch ohne ausdrückliche Verweisung, anzuknüpfen; dass er ferner nicht in jeder Schrift jedes Theils seiner Philosophie zu erwähnen Anlass hatte; dass er aber auch

bei den Lesern, welche er zunächst im Auge hatte, d. h. bei seinen Schülern, vieles als bekannt voraussetzen konnte, worüber er noch nicht geschrieben hatte; dass man deshalb durchaus nicht immer schliessen kann, die Schriften, in denen irgend einer Bestimmung nicht gedacht wird, seien früher als die, in denen sie vorkommt, die kürzere Berührung einer Frage früher als ihre ausführliche Erörterung. Auch dazu hätte eine zusammenhängende genetische Darstellung der platonischen Logik dem Vf. dienlich sein können, dass er den Beziehungen mancher Gespräche auf gleichzeitige Philosophen grössere Aufmerksamkeit sckenkte, als er diess seinen Selbstanzeigen zufolge gethan zu haben scheint; und ihr Zeitverhältniss betreffend hätte sich ihm doch vielleicht, wenn er das, was er für das spätere hält, auch an späterer Stelle behandelt hätte, die Frage aufgedrängt, ob Plato über so elementare Punkte, wie die im Sophisten behandelten, — die Möglichkeit einer Begriffsverbindung und die Regeln der Eintheilung — nicht längst mit sich im reinen sein musste, ehe er (Rep. VI, 511 B f.) der Dialektik die Aufgabe stellen konnte, uns methodisch, in stetigem Aufsteigen und Herabsteigen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Bedingten zum Unbedingten, und von diesem auf rein begrifflichem Wege wieder zu jenem zu führen. Aber sein ganzes Verfahren ist freilich ein viel zu gewaltsames, als dass dieses Bedenken grossen Eindruck auf ihn gemacht haben würde. Weiss er doch den (von ihm, wie es scheint, gar nicht bemerkten, Arch. X, 592, 577f. besprochenen) Schwierigkeiten, welche die Ideenlehre des Sophisten einer so späten Datirung dieses Gesprächs in den Weg legt, Arch. IX, 87 durch die kühne Auskunft zuvorzukommen, dass Soph. 248E (und wie steht es mit 247 Df.?) sich auf die Ideen nicht mit beziehe. Behauptet er doch (Séances 117. 132), — natürlich ohne jeden Versuch eines Beweises — die Ideenlehre der „poetischen“ Gespräche sei in den dialektischen, seit dem Sophisten, aufgegeben oder wenigstens gänzlich umgebildet: in jenen werden die Ideen durch Intuition, in diesen durch begriffliches Denken erkannt, dort existiren sie objektiv ausser unserem Denken, hier (trotz Soph. 248 Df. Phil. 15A. 54B. 58A. 59C. Tim. 27Eff. 30Cff. 51Bff.!) nur in der Seele, die sie

erkennt. Er sieht also nicht, oder er übersieht vielmehr in der Freude über seine vermeintlichen Entdeckungen, was offen zu Tage liegt: dass für Plato die intuitive und die dialektische Erkenntniss der Ideen nicht zwei aussereinanderliegende und sich in seinem Denken ablösende Methoden sind, dass es vielmehr eine und dieselbe Vernunft ist, welche die Ideen schaut und welche sie im dialektischen Denken zergliedert und verknüpft; dass daher auch in seinen Schriften das, was L. das Poetische nennt, mit dem Dialektischen Hand in Hand geht, und im Phädrus z. B., wo der Name der Dialektik und die Bestimmung ihrer Aufgabe uns zuerst begegnet, Sokrates gleichzeitig, wie trunken von der Anschauung der Ideen, in begeisterten Worten die übersinnliche Welt preist. Er übersieht auch, dass für Plato, seit er mit der Ideenlehre den sokratischen Standpunkt überschritten hat, die Begriffsbildung nie etwas anderes gewesen ist, als Erkenntniss der Ideen, deren Substantialität er nie bezweifelt, die überall, wo ihrer erwähnt wird, als das ὄντως ὄν gedacht sind. Davon nicht zu reden, dass schon Aristoteles' Darstellung der Ideenlehre — die für L. gar nicht vorhanden zu sein scheint — die Vorstellung ausschliesst, als ob Plato gerade in seiner letzten Zeit die objective Realität der Ideen aufgegeben hätte. Ein ebenso augenfälliges Versehen liegt der mit Emphase vorgetragenen Behauptung (Arch. 87) zu Grunde: die Ideen seien im Sophisten nicht mehr wie im Phädo das allein wirklich Seiende, „denn sonst könnten nicht unsere Gedanken" (so übersetzt L. τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα Soph. 234E) von der praktischen Erfahrung umgestürzt werden. Plato vergleicht a. a. O. die Täuschung, welche durch die Reden der Sophisten erzeugt wird, mit derjenigen, welche entsteht, wenn man bei der Betrachtung von Bildern aus der Entfernung die von ihnen dargestellten Gegenstände selbst zu sehen meint. Wie diese Täuschung beim Nähertreten verschwindet, sagt er, so werde man von jener dadurch befreit, dass man die thatsächliche Beschaffenheit der Dinge kennen lernt, um die es sich handelt. L. aber hat die Stelle so flüchtig angesehen und die Bedeutung des Wortes φάντασμα so wenig beachtet, dass es ihm begegnen konnte, die durch sophistische Künste erzeugten Trugbilder mit den Begriffen zu

verwechseln, die durch Anschauung der Ideen gewonnen werden, und von diesen zu sagen, sie sollen nach Plato durch die Erfahrung berichtigt werden. Noch manche weitere Belege für das Verfahren L.'s liessen sich beibringen[1]); indessen werden die angeführten genügen, um den Wunsch zu rechtfertigen, dass er bei der Fortsetzung seiner Untersuchungen über die platonischen Schriften etwas gründlicher zu Werke gehe und etwas bescheidener auftrete als diess in den hier besprochenen Abhandlungen geschehen ist.

Sauer, A., Die σωφροσύνη in Platons Charmides. Wien, Schottengymnasium. 1894. 46 S.

Der Vf. gibt hier eine sorgfältige Analyse des Charmides, der von S. 25 an eine Kritik der bisherigen Ansichten über dieses Gespräch, und namentlich eine eingehende Auseinandersetzung mit Th. Becker (Pl. Charmides 1879) beigefügt ist; und auf Grund derselben kommt er, in theilweisem Anschluss an Bonitz (Plat. Stud. 251[3]), besonders aber an Knauer (Bielitzer Gymnasialprogramm 1889), zu der Ansicht: Plato's eigene Definition der σωφροσύνη ergebe sich aus den beiden von Sokrates nicht widerlegten Bestimmungen 174 B und 164 B. Durch ihre Combination erhält er den Satz (S. 24): die σωφρ. sei „das auf der Kenntniss des Guten und Bösen beruhende zarte Pflichtgefühl". So willkommen es aber einem Leser des Charmides sein möchte, den unbefriedigenden Schluss desselben auf diese Art zu einem positiven Ergebniss ergänzen zu können, so steht doch dem Vorschlag des Vf. ein zwiefaches Bedenken entgegen. Für's erste nämlich fehlt bei Plato nicht allein jede Hindeutung darauf, dass durch die Combi-

[1]) So wird Arch. 85 die längst widerlegte Behauptung neu aufgewärmt, dass Plato nach dem Theätet keine wiedererzählten Gespräche verfasst haben könne; ebd. 101 dagegen wird mit aller Bestimmtheit anerkannt, dass der Parmenides, der doch auch ein wiedererzähltes Gespräch, und sogar eines aus dritter Hand ist, später sei als der Theätet. — Séances 115. Arch. 84 f. sagt L., ich lasse den Sophisten u. s. w. von Plato um sein 30. Lebensjahr, kurz nach (das *avant* ist natürlich Schreib- oder Druckfehler) Sokrates' Tod, in seiner „megarischen Periode" verfasst sein. Wer Ph. d. Gr. II a, 405 f. 541 ff. nachsieht, überzeugt sich sofort, dass an alledem kein wahres Wort ist; auch L. hätte dieses wissen müssen, und Arch. 85 weiss er es wirklich.

nation der beiden 164B und 174B gegebenen Bestimmungen der richtige Begriff der Sophrosyne gefunden werden könne; sondern die erste von diesen Bestimmungen — dass der σώφρων τὰ δέοντα πράττει — tritt auch nur ganz beiläufig, als ein anderer Ausdruck dafür, dass er das Gute thut, auf, und wird ebenso, wie diese, fallen gelassen, als Sokrates einwendet: wenn sie richtig wäre, könnte es nicht vorkommen, dass man das Rechte (τὰ δέοντα) thut, ohne es zu wissen. Zweitens aber, und diess ist die Hauptsache, liegt in jener Bestimmung gar nicht das, was S. in sie hinein legt. Wenn die Sophrosyne 174B als Wissen des Guten bezeichnet wird, ist damit allerdings nichts von ihr gesagt, was nicht auch von jeder anderen Tugend gesagt werden könnte, denn jede besteht nach Sokrates, und während der ersten Periode seines Philosophirens auch nach Plato, im Wissen des Guten. Es fehlt uns daher noch an dem specifischen Merkmal, durch welches die Sophrosyne sich von den übrigen Tugenden unterscheidet. Dieses sucht nun S. in dem τὰ δέοντα πράττειν, aus dem er das „zarte Pflichtgefühl", herausliest, in welchem das Eigenthümliche der Sophrosyne bestehen soll. Allein in diesem Ausdruck selbst liegt keine Andeutung, weder von Gefühl noch von zartem Gefühl: τὰ δ. πράττειν heisst einfach: thun, was sich gehört, das Rechte thun, und diess kann man, wie Plato sagt, auch ohne dass man sich dessen bewusst ist. Diese Bestimmung enthält mithin so wenig, als das „Wissen des Guten", 174B, etwas der Sophrosyne eigenthümliches. Darf man aber überhaupt einen Philosophen, der so, wie es Plato damals that, alle Tugenden in Eine, in das Wissen oder die Weisheit auflöst, nach dem unterscheidenden Merkmal einer einzelnen Tugend fragen? Meines Erachtens liegt der Zweck des Charmides nicht darin, eine Definition der σωφροσύνη als solcher zu finden, sondern sie, unter Bestreitung abweichender Annahmen, auf das gemeinsame Wesen der Tugend, die Erkenntniss des Guten, zurückzuführen.

Schirlitz, C., Noch einmal die Gliederung des platonischen Dialogs Gorgias. Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 151 (1895). S. 343—362. 442—462.

Vf. hatte schon 1888 Bonitz' Ansicht über die Composition

des Gorgias gegen Cron erfolgreich vertheidigt (vgl. Arch. II, 688). In der vorliegenden Abhandlung kommt er nochmals auf diese Frage zurück, indem er die Gründe, welche Cron, nicht lange vor seinem Tode, in den Jahrbb. f. cl. Philol. 1890, S. 253 ff. für sich in's Feld führte, auf's eingehendste widerlegt. Mit seinem Ergebniss habe ich auch schon Bd. II, 688 in allem wesentlichen einverstanden erklärt.

Christ, A. Th., Beiträge zur Kritik des Phaidon. Prag 1894. 23 S. Gymnasialprogr.

Unter diesem Titel sind zwei Stücke vereinigt, welche beide an frühere Arbeiten des Vf. anknüpfen. Das erste, S. 3—13 („der Papyrus von Arsinoe") ist der Vertheidigung und Vervollständigung einer Abhandlung aus dem Jahr 1893 (Symbolae Prag. S. 8 ff.) gewidmet, in der Chr. den Werth der arsinoitischen Phädofragmente für die Ermittlung der ächten Lesarten untersucht und im ganzen das gleiche Ergebniss gewonnen hatte wie Gomperz (vgl. Bd. VIII, 126). Der Rest des Programms enthält ein Verzeichniss der Stellen, in denen der Text von Christ's Schulausgabe des Phädo (1894) von dem Schanz'schen abweicht, und eine Begründung dieser Abweichungen. Beide können der Beachtung der Gelehrten, welche sich mit der Textkritik und der Erklärung des Dialogs beschäftigen, empfohlen werden.

Duemmler, F., Zur Composition des platonischen Staates. Basel, Reinhardt und S. 1895. 34 S. 4°.

Eine von den letzten Gaben eines talentvollen, gelehrten und unermüdlichen Forschers, welcher der Wissenschaft, die sich noch viel von ihm versprechen durfte, in jungen Jahren entrissen worden ist. Den Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung bildet die Frage über das Verhältniss, in dem das erste Buch der Republik zu dem übrigen Werke steht. Es liegt hier, wie D. glaubt, eine Schwierigkeit vor, welche durch keine der bisherigen Annahmen über dieses Verhältniss gehoben wird. Einerseits scheint ihm vieles für Hermann's Ansicht zu sprechen, dass es als eigene Schrift lange vor B. II—X verfasst sei: sein lockerer Zusammen-

hang mit diesen Büchern, die Dürftigkeit seiner Ergebnisse neben dem Reichthum des mimischen Beiwerks, die Mängel der Beweisführung, deren sich Sokrates gegen Thrasymachus bedient, u. s. w. Andererseits kann er sich aber doch (vergl. S. 13) der Wahrnehmung nicht verschliessen, dass die Unterredung mit Kephalos 330 D ff. deutlich genug auf die Eschatologie des 10. Buchs hinweise. So entschliesst er sich denn, Hermann's Hypothese mit einer eigenthümlichen Modifikation wieder aufzunehmen. Das 1. Buch, glaubt er, habe ursprünglich ein selbständiges Gespräch gebildet, zu dem aber als sein Schlusstheil auch das, was wir jetzt B. X, 608 C—611 A lesen, und ein 614 A—621 D entsprechender eschatologischer Mythus gehörte. Dieses Gespräch, nimmt D. an, sei schon vor dem Gorgias verfasst, dann aber von Plato (aus Gründen, über die S. 24 Vermuthungen aufgestellt werden) zurückgelegt und durch den Gorgias ersetzt worden; bis er es, viele Jahre später, (zwischen 380 und 370) wieder hervorzog, und als Einrahmung für sein grosses Werk vom Staate verwendete. Von diesem sind (S. 31 f.) B. II—V. VIII. IX älter als VI. VII und die Schlussbearbeitung von X. Dass aber einzelne Theile des Werkes vor dem Ganzen publicirt worden seien, will D. nicht behaupten. Zur näheren Begründung seiner Annahmen stützt er sich nach Krohn's Vorgang hauptsächlich auf solche Anzeichen, die von der Composition des Gesprächs hergenommen sind, auf Inconcinnitäten, die ihm zu beweisen scheinen, dass unsere Schrift aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengewachsen sei, deren Nähte sich noch bemerken lassen; die man sich aber m. E., so weit sie überhaupt vorhanden sind, ohne jene Voraussetzung ebensogut erklären kann, und die Plato, sollte man denken, wenn sie ihm wirklich als solche erschienen wären, bei der letzten Ausfeilung seines Kunstwerks gleichsehr hätte entfernen müssen, ob sie nun von der Benützung älterer Arbeiten oder von den Wandlungen und Schwankungen herrührten, die auch bei der Ausführung eines einheitlichen Plans, wenn er nicht zum Voraus bis in alle Einzelheiten durchgearbeitet ist, in einem so umfassenden Werke sich kaum vermeiden lassen. Aus dem Inhalt der Rep. hebt D. S. 25 ff. die Unverträglichkeit des Unsterblichkeitsbeweises X, 608 C ff. mit der Lehre der früheren

Bücher von den Theilen der Seele als ein Anzeichen dafür hervor, dass jener Beweis aus einer älteren Schrift (dem von ihm aus B. I und Theilen von X construirten „Thrasymachus“) übernommen sei. Indessen vertragen sich beide ganz gut mit einander, sobald man annimmt, Plato lasse schon in der Rep. ebenso, wie im Timäus, die sterblichen Seelentheile erst beim Eintritt in den Leib zu der unsterblichen Seele hinzukommen; wozu uns X, 511 B ff. ein unbestreitbares Recht gibt. Vgl. Ph. d. Gr. IIa, 827, 4. 843, 3. — Aus Anlass der Republik kommt D. S. 5, 1 auch auf den Klitophon zu sprechen. Er hält diesen mit Kunert und Joël für ächt, und er vermuthet, derselbe sei ursprünglich bestimmt gewesen, der Republik statt ihres jetzigen 1. Buchs zur Einleitung zu dienen. M. E. kann nicht allein an die Aechtheit dieses Schriftchens ausser allem anderen schon desshalb nicht gedacht werden, weil Plato ein ganz beispielloses und bei ihm geradezu undenkbares Verfahren zugemuthet wird, wenn man annimmt, er lasse, um Antisthenes zu treffen, auf Sokrates Vorwürfe häufen, deren Ungrund mit keinem Wort angedeutet wird; sondern auch die Vermuthung, dass es noch zu Plato's Lebzeiten (von einem Gegner desselben) geschrieben worden sei (Hirzel, Der Dialog I, 272, 1. 118, 1), liesse sich nur unter der Voraussetzung durchführen, das erste Buch des Staats sei vor den andern herausgegeben worden. Denn Klit. 410 A f. lässt sich die Beziehung auf Rep. I, 335 B—336 A (und andererseits, wie es scheint, auf 333 D, wo aber Sokrates nicht seine eigene Ansicht ausspricht), und 410 C die auf Rep. I, 336 B ff. kaum verkennen; und ebendaher (328 B) scheint der Verfasser auch den Klitophon selbst und seine Bekanntschaft mit Lysias entnommen zu haben.

Diederich, B., Die Gedanken der platonischen Dialoge Politikos und Republik. Jahrb. f. class. Philol. Bd. 151. 1895. S. 577—599. 680—694.

D. untersucht in dieser Abhandlung, welche Anzeichen sich dem Inhalt der obengenannten Gespräche für die zeitliche Priorität des einen oder des andern von ihnen entnehmen lassen. Aber so eingehend er für diesen Zweck alle ihre Berührungspunkte bespricht

und bei jedem derselben Uebereinstimmungen und Abweichungen — die letzteren nicht ganz selten unter zu starker Betonung unerheblicher Verschiedenheiten — hervorhebt, so kommt er doch schliesslich weder im Einzelnen noch im Ganzen über ein Non liquet hinaus. Selbst in einem Fall, in dem er es „offenbar“ gefunden hat, dass Plato „sich anfangs, im Politikus (293 Eff.) die äussersten Consequenzen seiner Theorie zu ziehen fürchtet, später indessen“ (Rep. IV, 424 Dff.) seine Meinung ungescheut ausspricht, kommt ihm gleich darauf doch wieder das Bedenken, dass man doch nicht gewiss wissen könne, ob es sich nicht vielleicht auch umgekehrt verhalte (S. 682). Der Grund dieser skeptischen Unentschlossenheit scheint nicht blos in einem Uebermass von Vorsicht (einem heutzutage auf diesem Gebiete seltenen und fast des Lobes würdigen Fehler), sondern auch darin zu liegen, dass D. den Thatbestand nicht immer genau genug festgestellt und sich die Frage nicht scharf genug vorgelegt hat: unter welcher Voraussetzung dieser Thatbestand sich leichter erklären lässt, unter der, dass Plato den Politikus für Leser schrieb, denen die Republik, oder unter der, dass er die Rep. für solche schrieb, denen der Polit. schon bekannt war? Ich kann diess aber hier nicht weiter verfolgen. In einem Nachtrag, S. 690ff., setzt sich D. mit Nusser's Arch. IX, 529f. angezeigter Abhandlung auseinander, in deren Bestreitung er mit mir zusammentrifft. Das aber hätte er sich von N. nicht einreden lassen sollen, dass Plato's Tugendlehre sei, was dieser selbst Pol. 306 A τὰς τῶν πολλῶν δόξας nennt.

Horneffer, E., De Hippia majore qui fertur Platonis. Göttingen, Dieterich. 1895. 70 S. Dissert.

In sorgfältig eingehender Erörterung (und etwas ungelenkem Latein) führt diese Abhandlung den Beweis für die Unächtheit des grösseren Hippias. Gelungen ist dem Vf. unter anderem S. 39ff. der Nachweis, dass der Gorgias und der kleinere Hippias in demselben in der ungeschickten Weise verständnissloser Nachahmer benutzt sind, und S. 60ff. die Bestreitung der (auch Arch. IV, 126. 129 abgelehnten) Vermuthung, dass darin unter der Maske des Hippias Isokrates angegriffen werde.

Feddersen, H., Ueber den pseudoplatonischen Dialog Axiochus. Hamburg, Herold. 1895. 31 S. 4°. Gymnasialprogr.

Der Vf. hat diese Schrift zwar nicht blos für Fachgelehrte bestimmt. aber der Gründlichkeit seiner Untersuchung thut dieser Umstand keinen Eintrag. Auf eine recht lesbare Uebersetzung des kleinen pseudoplatonischen Dialogs folgt von S. 7 an als Hauptinhalt unserer Abhandlung eine Bestreitung der von Buresch (Leipz. Stud. IX, 1ff.) verfochtenen Hypothese, dass sie ein Werk des Sokratikers Aeschines sei. F. zeigt überzeugend, dass diese Vermuthung nicht allein jeder haltbaren Begründung entbehrt, sondern dass sie sich auch mit dem, was uns über Aeschines Axiochus mitgetheilt wird. nicht verträgt, und dass die unverkennbare Benützung zahlreicher platonischer Stellen (denen noch Phädo 115 Cf. vgl. m. Ax. 365 E beizufügen ist) und Krantors π. πένθους die Möglichkeit ausschliesst, dass das Gespräch vor der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. entstanden sein könnte. Schliesslich erklärt sich F. gegen Welcker's Annahme, dass Ax. 365 E—366 B. 366 D—369 A wirklich einer Schrift des Prodikus entnommen seien; und man wird ihm einräumen müssen, dass die eigene Aussage unseres Gesprächs noch kein genügender Beweis für diese Herkunft jener Abschnitte ist, da sein Verfasser möglicherweise den Prodikus auch nur desshalb genannt haben kann, um einem Zeitgenossen des Sokrates in den Mund zu legen, was er in Wahrheit von einem Späteren entlehnt hatte. Eine direkte Benützung Antiphons zu erweisen, reichen die S. 15 angeführten Bruchstücke dieses Sophisten (Nr. 7. 8. 12) zwar nicht aus; aber F. nimmt auch nur eine durch Krates vermittelte an.

Bertram, H., Die Bildersprache Platons. Naumburg 1895. 48 S. 4°. Gymnasialprogr.

In diesem Portenser Programm setzt B. die Sammlung der platonischen Bilder und Vergleichungen fort, deren erste Abtheilung Bd. VIII, 587 angezeigt ist. Er vertheilt dieselben an folgende, theilweise noch weiter gegliederte Rubriken: Die wahre Philosophie und ihre Jünger, namentlich Sokrates; S. 4—15. Die irrende und falsche Philosophie, insbesondere die Sophistik und

ihre Vertreter; S. 15—21. Die Physik S. 21—30. Die Ethik S. 30—41. Die Dialektik S. 41—48. Der ungemeine Fleiss, mit dem B. seinen Stoff zusammengetragen, geordnet, da und dort auch durch Parallelen aus andern Schriftstellern beleuchtet hat, verdient alle Anerkennung. Ein kleines Versehen ist es, dass S. 31 Phädr. 256B speciell auf die Tugend der Selbstbeherrschung gedeutet wird: das ganze Leben des Weisen wird an dieser Stelle, wie am Schluss der Rep. und Phädo 114C, einem Wettkampf verglichen.

Natorp, P., Plato's Staat und die Idee der Socialpädagogik. Sonderabdr. a. d. Archiv f. soziale Gesetzg. und Statistik. Berlin. C. Heymann. 1895. 34 S.

In dieser ansprechenden und anregenden Studie will N. den Gedanken einer Erziehung aller Staatsbürger durch den Staat und für den Staat, so wie er ihm vorschwebt, durch eine Betrachtung der entsprechenden Vorschläge Plato's beleuchten. Hier geht uns von derselben nur das an, was sich auf Plato bezieht. Die wesentlichsten Grundzüge, und zugleich die bleibende Wahrheit der platonischen Staatslehre findet nun N. S. 22 in der Ueberzeugung: dass der tiefste und allein unerschütterliche Grund der Staatsgemeinschaft in „dem Sittlichen im höchsten Sinn, d. i. der Erkenntniss und dem thatkräftigen Wollen des Guten“ liege; dass die Vorbedingungen dazu die Harmonie von Trieb, Wille und Vernunft sei; und dass diese in dem Einzelnen nur dann sicher erreicht werde, wenn auch das Leben des Ganzen auf sie gerichtet ist. Dagegen tadelt er es als inconsequent, dass Plato weder den wirthschaftlichen Communismus noch die öffentliche Erziehung seines Staats auf den dritten, die überwiegende Mehrzahl des Volks umfassenden Stand ausdehne. Und dass wir hier eine höchst bedenkliche Lücke vor uns haben, ist seit Aristoteles unzähligemale bemerkt, und einer neueren Bestreitung dieses Sachverhalts gegenüber auch in dieser Zeitschrift (VIII, 578f.) dargethan worden. Ob aber auch eine Inconsequenz, möchte ich bezweifeln. Die Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft konnte Plato doch nur bei solchen einführen wollen, die durch ihre sittliche Erziehung in den

Stand gesetzt waren, diese Einrichtungen zu ertragen; und er bestimmt sie auch Rep. V, 451 D. 457 A nur für solche. Auch in der Stelle der Gesetze, in der N. S. 30f. den platonischen Communismus auf alle Staatsangehörige ausgedehnt sieht, V, 739 Bf., würde diess jedenfalls nur unter der Voraussetzung geschehen, dass sie alle zu den θεοὶ ἢ θεῶν παῖδες gehören, d. h. so vollkommene Wesen seien, wie die Philosophen der Republik. Indessen beweist die Ausführung der letztern, deren Inhalt a. a. O. wiederholt wird, V, 462 Aff., dass Plato auch im „Staat" keinen Anstand nahm von allen Bürgern (Rep. πάντες οἱ πολῖται ... ἡ πόλις ἅπασα, Gess. κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα ... ὅτι μάλιστα ξύμπαντας), und zwar noch uneingeschränkter als in den Gesetzen, auszusagen, was er eigentlich nur von der Minderheit, den φύλακες, aussagen durfte. Auch aus dem μὴ κοινῇ γεωργούντων 739 E folgt nicht, dass sich der Verfasser die Gütergemeinschaft im besten Staat auf den Bauernstand ausgedehnt denkt. Ein κοινῇ γεωργεῖν findet dann statt, wenn das Land und sein Ertrag nicht den Einzelnen gehört, sondern dem Staat, mag es nun von den Staatsbürgern selbst oder durch Arbeiter oder Pächter aus dem Sklaven- und Metökenstand bestellt werden; wie das letztere Aristoteles sogar ohne Aufhebung des Privateigenthums für seinen Musterstaat anordnet, indem er alle, auch die ländlichen Arbeiter vom Bürgerrecht ausschliesst (Ph. d. Gr. IIb, 702. 740). Warum aber Plato nicht allen Staatsbürgern dieselbe Erziehung angedeihen lässt, wie seinen „Wächtern", lässt sich leicht erkennen. Einestheils nämlich sagt er selbst uns (Polit. 292 E u. ö. vgl. Ph. d. Gr. IIa 900), dass nur die wenigsten eine ausreichende natürliche Begabung für die Philosophie besitzen, und andererseits steckt er der Erziehung der φύλακες ihr Ziel so hoch, dass für einen Landmann oder Handwerker die Möglichkeit, es neben seiner Erwerbsthätigkeit zu erreichen, unbedingt ausgeschlossen ist. Von dem Vorwurf der Inconsequenz müssen wir ihn an diesem Punkt durchaus freisprechen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Anhut, E., Zum Verständniss der aristotel. Tragödiendefinition, Progr. Berent.

Apitsch, A., Die psychol. Voraussetzungen der Erkenntniss Kant's (mit Rücksicht auf Wolf und Tetens), Diess. Halle.

Baeumker-Hertling, Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters Bd. II, H. 3 u. 4.

Baumeister, A., Ueber Schiller's Lebensansicht, Tübingen, Schnierlen.

Bergmann, J., Zur Lehre Kant's von den logischen Grundsätzen, Kantstudien II, H. 2/3.

Böhme, Jacob, Gedanken aus übersinnlichem Leben, übers. von Spiess, Görlitz, Tzschaschel.

Bormann, E., Der historische Beweis der Bacon-Shakespeare-Theorie, Leipzig, Bormann.

Braasch, Luther's Stellung zum Socialismus, Braunschweig, Schwetschke.

Bruns, J., De schola Epicteti, Progr. Kiel.

Bugarsky, G. M., Determinismus des Willens bei Leibniz, Diss. Leipzig.

Daser, G., Die transcendentale Aesthetik bei Kant, Diss. Erlangen.

Deike, W., Die ästhetischen Lehren Trendelenburgs, Progr. Helmstedt.

Domansky, B., Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele, Progr. Münster.

Dyroff, A., Die Ethik der alten Stoa, Berlin, Calvary & Co.

Eleutheropulos, A., Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie, Leipzig, Weber.

Eucken, R., Zur Erinnerung an J. H. Fichte, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 110, 1.

Fechtner, E., John Locke. Stuttgart, Frommann.

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie, Jubil.-Ausg. 2—7 Liefer. Heidelberg, Winter.

— — Descartes' Leben, Werke u. Lehre, 4. Aufl., ebenda.

— — Schopenhauer's Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl., ebenda.

Gaebel, H., Das Philosophische in Humes' Geschichte von England, Marburg, Elwert.

Goldstein, L., Mendelssohn's Bedeutung für die ästhet. Kritik in Deutschland, Diss. Königsberg.

Gomperz, Th., Griechische Denker, 6. Liefer. Leipzig, Veit & Co.

Grunwald, M., Spinoza in Deutschland, Preisschrift. Berlin, Calvary & Co.

Hagen, H., Die Lebensweisheit des Euripides, Bern, Schmid & Francke.

Hartmann, F., Die Erkenntnisslehre der Bagavad Gita, Leipzig, Friedrich.

— O. O., Das Problem der Homosexualität im Lichte der Schopenhauerschen Philosophie, Leipzig, Spohr.

Herbart's Werke, herausg. von Kehrbach, Bd. IX, Langensalza, Beyer & Sohn.

Herbart und Herbartianer, Ein Beitrag zur Geschichte der Philos., Langensalza, Beyer & Sohn.

Hicks, G. D., Phaenomenon und Noumenon bei Kant, Leipzig, Engelmann.

Hirmer, J., Entstehung und Komposition der platonischen Politieia, Leipzig, Teubner.

Holbach's sociales System, übersetzt von Umminger, Leipzig, Thomas.

Jodl, Fr., Abriss der Gescichte der Ethik, Langensalza, Beyer & Sohn.

Judd, W. B., Noah Porter's Erkenntnisslehre, Diss. Jena.

Kalbfleisch, K., Ueber Galen's Einleitung in die Logik, Leipzig, Teubner.

Keutel, O., Die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer, Leipzig, Realsch.

Koenig, E., Das Problem des Zusammenhanges von Leib und Seele in der Cartes. Philos., Progr. Sondershausen.

Klaschka, Fr., Die Ideen Platon's und die pract. Ideen Herbart's, Progr. Mies.

Kögel, J., Petrus Lombardus, Diss. Leipzig.

Kozlowsky, F. v., Die Erkenntnisslehre Campanella's, Diss. Leipzig.

Kuypers, F., Vides in der Pädagogik, Leipzig, Teubner.

Krebs, O., Der Wissenschaftsbegriff bei Lotze, Diss. Zürich.

Kühn, H. H., Die Pädagogik Kants, Diss. Leipzig.

Langner, E., Pestalozzi's anthropologische Anschauungen, Diss. Breslau (Schleken).

Lasson, A. Jacob Böhme, Berlin, Gaertner.

Liebhold, K. J., Platons Symposion u. Gorgias, N. Jahrb. für Philol. Bd. 156/7, H. 7.

Lincke, K., Sokrates und Herakleon, N. Jahrb. für Philol. Bd. 155/6, H. 7.

Lind, P. v., Kant und Alexander von Humboldt, Diss. Erlangen.

Long, W. J., Hume's Lehre von den Ideen, Diss. Heidelberg.

Lorenz, Th., Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Leipzig, Breitkopf & Härtel.

Mauerhoff, E., Das Wesen des Tragischen in alter und neuer Zeit, Zürich, Henckell & Co.

Mayer, E. v., Schopenhauer's Aesthetik, Halle, Niemeyer.

Menzer, P., Der Entwicklungsgang in Kant's Ethik 1760—1785, Kantstudien II, H. 2/3.

Neisser, C., Die Entstehung der Liebe. Zur Geschichte der Seele. Wien, Konegen.

Nobel, N. A., Schopenhauer's Theorie des Schönen und Kant, Diss. Bonn.

Noetel, R., Aristotelis ethicorum Nicomacheorum libri IV etc., N. Jahrb. für Philol. Bd. 155/6, H. 7.
Otto, E., Zur Beurtheilung und Würdigung der Staatslehre Spinoza's, Progr. Darmstadt.
Owseplian, G., Die Entstehungsgeschichte des Monothelitismus, Leipzig, Breitkopf & Härtel.
Pöhlmann, H., Die Erkenntnisslehre Lotze's, Diss. Erlangen.
Praechter, K., Zur epikurischen Spruchsammlung, Philologus, Bd. 56, H. 3.
Robert, A., Platon's Apologie und Kriton, Progr. Berlin.
Rump, J., Melanchthon's Psychologie, Diss. Jena.
Sakmann, P., B. de Mandeville und die Bienenfabel — Controverse, London, Williams & Norgate.
Schellwien, R., Nietzsche und seine Weltanschauung, Leipzig, Janssen.
Schirlitz, C., Der Begriff des Wissens in Platon's Charmides, Neue Jahrb. für Philol. u. Päd. Bd. 155/6, H. 8.
Schopenhauer's Gespräche und Selbstgespräche, nach der Handschrift εἰς ἑαυτόν, herausg. von E. Grisebach, Berlin, Hoffmann & Co.
Schumann, W. P., Der Unendlichkeitsbegriff bei Locke, Diss. Leipzig.
Schuster, L., Nietzsche's Moralphilosophie, Rheinbach, Litter-Bureaux.
Schwarz, H., Descartes' Untersuchungen über die Erkenntniss der Aussenwelt, Zeitschr. für Philos. u. Philol. Kritik 110, 1.
Sigall, G., Platon und Leibniz über die angebornen Ideen, Progr. Czernowitz.
Speck, F., Bonnet's Einwirkung auf die deutsche Psychologie, Diss. Berlin.
Stumpf, K., Die pseudo-aristotelischen Probleme über Musik, Berlin, Reimer.
— — Zur Geschichte des Consonanzbegriffs, München, Frank.
Thiemann, K., A. Schopenhauer, ein Zeuge bibl.-evang. Wahrheit, Zeitfragen des christl. Volkslebens, H. 164.
Tuch, E., Lotze's Stellung zum Occasionalismus, Berlin, Mayer & Müller.
Vahlen, J., Leibniz als Schriftsteller, Akad. Berlin.
Vorlaender, K., Goethe's Verhältniss zu Kant, Kantstudien II, H. 2/3.
Walser, J. M., Die Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins bei E. v. Hartmann, Diss. Leipzig.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus, Bd. III, Braunschweig, Vieweg & Sohn.
Wuttig, H., Erkenntnisstheorie und Ethik bei Campanella, Diss. Halle.
Wyclif, Joh., Tractatus de Logica, ed. Dziewicki, London, Teubner & Co.

B. Französische Litteratur.

Andler, C., Les origines du Socialisme d'État en Allemagne, Paris, Alcan.
Basch, V., L'esthétique de Kant, Paris, Alcan.
Cresson, La Morale de Kant, Paris, Alcan.
Hatzfeld, Saint Augustin, Paris, de Coffre.
Labriola, Essai sur la conception Matérialiste de l'histoire, Paris, Giard & Brière.
Pillon, La philosophie de Secrétan, Rev. philos. März/Juni, 1897.
— L'année philosophique (7. Jahrg.), Paris, Alcan.
Weber, Histoire de la philosophie européenne, 8. édition, Paris, Fischbacher.

C. Englische Litteratur.

Albec, E., Hume's Ethical System, The philos. Review, VI 4, Juli 1897.

Bacon, Roger, The opus majus ed. by Bridges, Oxford Clarendon Press.

Canstantin, F., Richard Avenarius, Mind, 1897, H. 4.

Crozier, J. B., History of Intellectual Development, Bd. I, London, Green & Co.

Collin, Philosophy of Herbert Spencer, London, Williams & Norgate.

Douglas, The Ethics of I. St. Mill, Edinburgh, Blackwood.

Fairbrother, Aristoteles Theory of Incontinence, Mind, 1897, H. 3.

Gumble, The God-Idea of the Ancients, London, Purman.

Guthrie, K. S., The Philosophy of Plotinos, Philadelphia, Dunlop Printers & Co.

Logan, J. D., The Aristotelian Teleology. The philos. Review VI, 4.

Mayor, D. R., The principle of teleology in the Philosophy of Kant, Ithaca, Ardrus.

Mc. Gilvary, E. B., The Presupposition Question in Hegels Logic, The philosophical Review, VI, 5 (Sept. 1897).

Salby-Bigge, British Moralists, Oxford, Clarendon Press.

Taylor, A. E., Plato's Parmenides, Mind, 1897, H. 1.

Taggart, Mc. J. K., Hegels Treatement of the Categories of the subjective notion, Mind 1897, H. 2/3.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XI. Band 2. Heft.

VII.

Ein jüngst bei Pompeji freigelegtes Mosaikbild der „Schule von Athen“.

Von

Alessandro Chiappelli in Neapel und **Ludwig Stein** in Bern.

[Dazu eine Abbildung des Mosaiks.]

In den Notizie degli Scavi vom August (1897 S. 337—40) hat mein Freund Prof. A. Sogliano eine bedeutsame Mittheilung über ein in der Gegend „Civìta“ a Torre Annunziata bei Pompeji im Juli entdecktes und in den Scavi vorzüglich wiedergegebenes Mosaik veröffentlicht, welches eine Denkerversammlung darstellt. Ein wahrhaft schöner und merkwürdiger Fund — wie auch Zeller mir schreibt —, für dessen Erklärung der Kritik freier Spielraum bleibt. Dass es sich nicht um ein Original, sondern um eine Copie handelt, zeigt uns der Abstand der sehr unvollendeten, groben Ausführung von der reichen, grossartigen Scenerie; aber noch mehr die auf der Hand liegende Analogie dieses Mosaiks mit dem zum ersten Mal von Winckelmann beschriebenen Mosaik (Mon. Antichi II, S. 248, Taf. 185 [1])) der Villa Albani, das ebenfalls eine Gelehrtenversammlung darstellt. Denn die grosse Aehnlichkeit, die zwischen beiden herrscht, zeigt, dass sie einem gemeinsamen Original nachgebildet sind.

[1]) Die neuere Literatur darüber vgl. bei Helbig, Führer II S. 95 n. 850.

Da auf beiden die Zahl der Gestalten sieben ist, liegt die Vermuthung nahe, dass die Scene die „Sieben Weisen" darstellt. Diese Möglichkeit ist aber durch das Hervortreten einer anwesenden Hauptfigur auszuschliessen. Wie nämlich bekannt und wie es auch nach der Tripodessage erscheint, standen die „Sieben Weisen" einander gleich. Obgleich Prof. Sogliano für den Augenblick auf eine genauere Erläuterung des Mosaiks verzichtet, und in der Folge eine eingehende archäologische Erklärung folgen lassen wird, so unterlässt er es doch nicht, eine Vermuthung auszusprechen, die durch verschiedene Einzelnheiten in ihm erweckt worden ist. Indem er oben, zur Rechten des Beschauers, eine Akropolis, und gerade die von Athen vermuthet — in welcher Hinsicht ich mich auf seine Meinung und auf die anderer Archäologen berufe — glaubt er, dass es sich um die Akademie handle, und dass jener Greis von ehrwürdigem Aussehen, der gedankenvoll sitzt und mit einem Stäbchen auf eine Weltkugel deutet, wahrscheinlich Plato sei. Gewiss, auch ohne sich an den Timäus zu halten, an den Sogliano erinnert, würde es keine Schwierigkeit bieten, die Akademiker in astronomische Beschäftigungen versunken zu finden[2]). Wie Aristophanes einst Sokrates auf diese Weise dargestellt hatte, so war es den Dichtern der mittleren Komödie eigen, die Akademie schriftstellerisch abzubilden und den Künstlern, sich an diesem satyrischen Vorwurf zu inspiriren. Eine dieser Darstellungen bietet uns ein Fragment des Komikers Epikrates (bei Athenaeus II 54). Παναθηναίοις γὰρ ἰδὼν ἀγέλην . . μειρακίων ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας, ἤκουσα λόγων ἀφάτων, ἀτόπων. περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι κτέ.

Aber in allen diesen Fällen war es die Absicht der Komiker, die Sittenstrenge und die fast klösterliche Sammlung der platonischen θίασοι — eine Wiederauferstehung des pythagoreischen Bundes — zu verspotten. Auf diese Absicht deuten folgende Worte des Fragments: Πρώτιστα μὲν οὖν πάντες ἀνουδεῖς, τότ᾽ ἐπέστησαν, καὶ κύψαντες χρόνον οὐκ ὀλίγον διεφρόντιζον κτέ.

Aus einem anderen Fragment des Komikers Ephippos (Athen.

---

[2]) Wilamowitz-Moellendorf. Philol. Untersuchungen IV, 283 ff.

XI, 120 Fragm. Com. graec. p. 494), und allen anderen Angaben über die strenge Zucht der Akademie[3]) lässt sich ein Gleiches folgern. Von einer weltvergessenen Vertiefung der Schüler in die Worte des Meisters, einem συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν, kann man jedoch bei diesem Mosaik nicht reden. Zwar befindet sich in der Mitte eine Hauptfigur; aber weder kann man diese einen Scholarchen nennen, noch haben die übrigen Figuren den Anschein aufmerksamer Schüler. Die zwei ersten Gestalten zur Linken des Beschauers reden miteinander, während die äusserste Figur rechts im Begriffe scheint, sich von der „philosophischen Familie“ zu entfernen. Und nur von den drei Uebrigen kann man gewissermaassen sagen, dass sie den Worten des Astronomen Gehör schenken.

Wenn man so dieser Versammlung nicht geradezu den Namen einer Schule geben kann, wie es bei der des Mosaiks der Villa Albani der Fall ist[4]), so scheint es mir vollends unzulässig, sie eine Akademie zu nennen. Da diese ein θίασος Μουσῶν war, so müssten wir hier ein Zeichen erwarten, welches auf ein Heiligthum der Musen oder der Chariten hindeutete, da ja, wie wir wissen, auch im Garten der Akademie ein solches vorhanden war. Obgleich die platonische Ikonographie, auch nach den Forschungen Helbigs und Reinachs[5]), immer noch unklar genug ist — zwischen dem olympischen Typus der florentinischen Herme, welcher, der Ueberlieferung nach, auf Speusippus zurückreicht, und dem melancholischen der Smyrnaischen und Berlinischen, welchem das Zeugniss des Komikers Amphides zu Gute kommt[6]), schwankt man

[3]) Diog. III, 35. Boissonade, Anecd. graec. II S. 468. Zeller II⁴ 1. S. 416 s. Huit, La Vie et l'Oeuvre de Platon I, 1893 S. 240.

[4]) Dabei möchte ich noch bemerken, dass der Jüngling zur Linken ein Arzt ist, da er Askleps Schlange in der Hand trägt (Winckelmann). Diese Einzelnheit erinnert mich an jenen sicilianischen Arzt, der sich in Platons Schule meldet, und den uns Epikrates beschreibt. (Athen. II, 54) Ταῦτα δ' ἀκούων ἰατρός τις Σικελᾶς ἀπο γῆς | κατέ παρ δ' αὐτῶν κτέ.

[5]) Helbig, Jahrbuch des arch. Instituts I (1886). Guide dans les musées de Rome I, 184 f. S. Reinach, American Journal of Archaeology IV, 1888 1. 3. Winter, Jahrbuch V, 1890 S. 153. Collignon, Hist. de la Sculpt. Grecque II S. 346, Paris 1897.

[6]) Vgl. meine Schrift: „Sull' Erme berlinese di Platone e un Frammento del Comico Amfide“ in Rendiconti della R. Accademia dei Lincei 1893.

hin und her — scheint es uns doch unzulässig, in der Mittelfigur des Mosaiks einen Platon zu erkennen. Nicht nur verräth diese Gestalt weder im Aussehen, noch in der Haltung die aristokratische Würde des athenischen Eupatriden; es mangelt ihr auch die ausgesuchte Feinheit der Kleidung und der Haartracht, die der Zeitgenosse und Komiker Ephippus dem Akademiker vorwarf (Athen. XI, 120). Und wie sollte man auch andererseits in diesem halbblossen, nur von einem pfauenblauen Pallium spärlich bedeckten Greis den akademischen Scholarchen erkennen. den uns ein andrer Komiker der gleichen Zeit, Antiphanes, so beschreibt: Athen. XII, 63

ὯΩ τᾶν, κατανοεῖς. τίς ποτ' ἐστὶν οὑτοσὶ
ὁ γέρων; ἀντὶ τῆς μὲν ὄψεως Ἑλληνικὸς
λευκὴ χλανὶς. φαιὸς χιτωνίσκος καλὸς . .
. . . . . τί μακρὰ δεῖ λέγειν; ὅλως
αὐτὴν ὁρᾶν γὰρ τὴν Ἀκαδήμειαν δοκῶ?

Näher liegt es, an Sokrates zu denken. In dem Mosaik der Villa Albani wendet sich thatsächlich die lehrende Figur an eine fette Gestalt von plebejischem Aussehen, die an den Strepsiades der Aristophanischen Wolken erinnert, dem der Jünger des Sokrates den γῆς περίοδος πάσης anzeigt. Es wäre nicht zu verwundern, wenn auch in dem pompejanischen Mosaik die Mittelfigur Sokrates darstellte, der es ebenfalls liebte, sich bisweilen an geschützen Orten mit seinen Zuhörern zu versammeln und dort zu lehren[7]). Allein die Himmelskugel, die die Mittelfigur beschreibt, dürfte auf Sokrates schwerlich passen. Ausserdem ist zu bedenken, dass hier nicht ein einziger Lehrer zu einem Kreise aufmerksamer Zuhörer spricht. Daher drängt sich von selbst der Gedanke auf, dass wir hier nicht eine einzige Schule vor uns haben, wohl aber eine Vereinigung der Vertreter der verschiedenen griechischen, namentlich athenischen Schulen, gleichsam ein Vorbild der berühmten „Schule von Athen“. Dieser Gedanke kam mir und meinem Freunde und Kollegen Stein während der gemeinsamen Betrachtung der Abbildung des Mosaiks im Oktober vorigen Jahres im gleichen Moment, und auf

[7]) Mem. I 6, 14. Diels, Philos. Aufsätze Zeller gewidm. 1887 S. 257 s. Vgl. meine Abhandlung im Archiv IV. 3. S. 389 f.

unsere Anfrage hat uns Eduard Zeller die Wahrscheinlichkeit unserer Vermuthung bestätigt. Es ist zuzugeben, dass die beiden Pfeiler, die einen vasengeschmückten Querbalken tragen, ähnlich wie auf anderen pompejanischen Mosaiken, ein kleines Heiligthum darstellen. — Nicht aber glaube ich an eine Thür, wie sie Winckelmann beim Mosaik der Villa Albani vermuthet. Es ist vielmehr naheliegend, sie für ein Thor, das Symbol der Stoa, zu halten. Der Baum rechts, der im albanischen Mosaik fehlt, kann das Sinnbild der *κήπος* der epikureischen Schule sein. Die an der Säule befestigte Sonnenuhr endlich, welche man in Rom, und vielleicht auch in Griechenland, an öffentlichen Orten aufstellte[8]), wurde scheint's auch gebraucht, um ein Μουσεῖον[9]) anzudeuten, und kann daher auch Sinnbild der Akademie sein, um so mehr, als diese geometrische Figur an das über der Thür der Akademie angebrachte *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω* erinnert.

Was man aber auch immer davon halten mag, sicher bleibt es, dass es sich hier nicht um einen wirklichen Scholarchen, noch um eine wirkliche Schule, wie etwa im Mosaik der Villa Albani, handelt, sondern um eine Versammlung der Häupter der bedeutendsten griechischen Schulen. Schwer ist es jedoch, genau zu bestimmen, wer die einzelnen Gestalten sind. Eine ikonographische Vergleichung ist nicht immer möglich und entscheidend, auch wenn man nicht annehmen will, dass die Figuren ganz und gar erfunden seien.

Die erste Figur zur Linken des Beschauers, welche mit auf die Schultern zurückgelehntem Kopf unter dem Thore steht, erinnert uns an den Stoiker Zeno, von welchem Diogenes (VII, 1), nach dem Bericht von Timotheus, dem Athener, sagt: *τὸν τράχηλον ἐπὶ θάτερα νενευκὼς ἦν.* Auch die dunkle Haut (*μελάγχρους*), wegen welcher Chrysippos seinen Lehrer Zeno „die Palme Egyptens" nannte, lässt sich an dieser Figur unschwer constatiren. Zudem

---

[8]) Cicer. ad Quinct. 18. Macrob. Saturn 2, 4 und so auch in Apollos Tempel in Pompeji vgl. Plin. Nat. Hist. 7, 60.

[9]) Winckelmann, Mon. ant. II, 248, der von einem Sarkophag im Palazzo Barberini spricht. Dass sich in der Akademie viele Säulen befanden, erhellt aus Diog. VII, 1. 11; IV, 5, 7.

erinnert sie merkwürdig an die neapolitanische Herme Zenos, welche Visconti irrthümlich für ein Bildniss des eleatischen Weisen hielt[10]). Auch in ihr findet man den semitischen Typus, die stark ausgeprägten Züge und den finster gefurchten Ausdruck der Marmorbüste. Was die zweite, in der Exedra sitzende, Figur betrifft, die einzige mit kahlem Kopf und gestutztem Bart, so ist sie niemand anders als Aristoteles, den die alte Ueberlieferung uns kahlköpfig (Ann. Vita Arist. σμικρὸς, φαλακρός, τραυλὸς ὁ Σταγειρίτης), und, nach macedonischer Sitte, mit verschnittenem Bart (Diog. V, 1) darstellt. Ganz so erscheint Aristoteles auch auf den zwei Cameen, die sich bei Visconti und Schuster befinden[11]). Die dritte, ebenfalls sitzende Gestalt, welche die mittelste und zugleich die Hauptfigur der Gruppe ist, scheint Pythagoras zu sein, welcher auf einer Münze von Samos und auch anderswo[12]) von einem Mantel nur halbbedeckt dargestellt wird, während er mit einem Stäbchen auf eine Kugel, Symbol der Astronomie, deutet.

Schwieriger ist es, die übrigen vier Gestalten zu identificiren. Diejenige, welche sich hinten, unter dem Baume stehend, gegen den Stuhl lehnt, könnte der Gründer der Gartenschule, Epikur, sein, welcher in den authentischen Hermen ein längliches Gesicht und einen nachdenklichen, ergebenen Ausdruck besitzt, wie wir ihn hier, auf dem pompejanischen Mosaik, wiederfinden. Neben ihm, auf der Stuhllehne, unter der Säule, dem vermuthlichen Symbol der Akademie, sitzt eine Figur mit einer ausnehmend breiten Stirn, deren strenges, beinah finsteres Aussehen demjenigen Platos entspricht, so wie es uns die sichersten Hermen und die Ueberlieferung schildern. Wenn das Fragment von Amphides, welches Helbig anführt[13]), die Wahrheit spricht, so ist es sicher, dass diese Figur des Mosaiks einen ähnlichen Aus-

[10]) Visconti, Iconographie Grecque I, tav. XVII, und besser bei Schuster, Ueber die erhaltenen Porträts der griech. Philosophen Taf. IV, 1, vgl. Stein, Die Psychol. d. Stoa I, 3.

[11]) Visconti I, Taf. XX, 5, XX c, 6 und XX d, 7. Schuster Taf. III, 2, 3.

[12]) Visconti XVI, b. 1, 2. Schuster Taf. I, 1.

[13]) Jahrbuch des arch. Inst. I, 1886. Vgl. meine Schrift in Rendic. della R. Accad. dei Lincei, 1893.

druck zeigt. Zudem trägt sie ein dunkelpfauenblaues Kiton und darüber ein helles Pallium, welches genau dem entspricht, was der Komiker Antiphanes (Athen. XII, 63) uns von dem Gründer der Akademie erzählt: λευκή, χλανὶς, φαιὸς χιτωνίσκος καλὸς. Dem sechsten, ebenfalls sitzenden Weisen, mangeln nicht die silenischen Züge und der ironische Ausdruck, welche an Sokrates denken lassen, während der Letzte, welcher mit einer theatralischen, einem Redner zukommenden Gebärde dasteht sehr wohl, wie auch Zeller vermuthet, ein Theophrast sein kann. Auch besteht eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dieser Figur und Theophrasts authentischer, ikonischer Herme in der Villa Albani (Schuster, Taf. III, 4).

Der ideale Sinn dieser so aufgefassten Composition ist jetzt klar. In der Exedra, wie an einem Ehrenplatze, sitzen die vier Gestalten der Väter der griechischen Schulen: Aristoteles, Pythagoras, Plato und Sokrates. Pythagoras befindet sich in der Mitte als der Aelteste, als italischer Philosoph, und darum als die Zierde des Landes, in welchem der Künstler sein Werk vollendete. Der Vergleich mit dem Mosaik in der Villa Albani bestärkt uns in dem Glauben, dass das Original, dem beide Mosaiken nachgebildet sind, griechischen oder alexandrinischen Ursprunges sein müsse, wobei je nach dem Orte und den Fähigkeiten des Künstlers in den Einzelheiten verschiedenen Aenderungen vorgenommen wurden. Eine derselben kann auf dem pompejanischen Mosaik darin gesucht werden, dass man Pythagoras zwischen die Häupter der attischen Schulen eingeführt hat. So setzte auch Raphael in der Schule von Athen neben die Sterne der athenischen Schule unbedenklich Pythagoras, ohne auf die verschiedenen Regionen von Hellas Rücksicht zu nehmen.

Alessandro Chiappelli (Neapel).

* * *

Dass Porticus, Baum und Säule die Stoa, den Garten Epikurs und die Akademie symbolisiren sollen, bildete den Ausgangspunkt unseres gemeinsamen Versuches, Situation und Figuren des merkwürdigen Mosaiks zu erklären. Dass ferner die im Hintergrunde

sich erhebende Akropolis auf Athen deutet, halte ich mit Prof. Sogliano für ausgemacht.

Die erste, dunkelfarbige Figur, die wir sogleich für den Stoiker Zeno hielten, ist die einzige des Mosaiks, deren Haupt ein, offenbar metallener Kranz umgiebt. Dabei taucht die Erinnerung auf, dass die Athener, nach dem Berichte des Diogenes Laërtes, Zeno mit einem goldenen Kranz geehrt haben (VII, 6: καὶ χρυσῷ στεφάνῳ τιμῆσαι). In einem römischen Milieu hat es sicherlich nichts Auffallendes, Zeno gleichsam als „summus philosophus" an die Spitze der Philosophenschulen gestellt zu sehen, da die stoische Philosophie in Rom, wenn nicht geradezu die herrschende, so doch sicherlich die einflussreichste war. Dem gebildeten Römer aus der Schule der Mittelstoa etwa war Zeno, als Stifter der Schule, nicht e i n, sondern d e r Philosoph. In der Schätzung der römischen Stoa stand Zeno dem Range nach hinter Aristoteles, dessen Schriften durch ihr absonderliches Schicksal unter den Römern eine vergleichsweise geringe Verbreitung hatten, durchaus nicht zurück, so dass es nichts Auffallendes an sich hätte, den goldbekränzten Zeno an der Spitze des Reigens von Scholarchen zu sehen, zumal wenn wir uns den Besitzer der Villa als einen der zahlreichen Adepten der römischen Stoa denken. Ein eifriger Philosoph muss ja der Besitzer der Villa ohnehin gewesen sein, sonst wäre es ihm wohl kaum beigefallen, die ehrwürdigen Häupter der griechischen Philosophie mit dem Hintergrund der Akropolis und den äusseren Symbolen der verschiedenen Schulen — Porticus, Baum, Säule, Sonnenuhr, astronomische Kugel — bildlich zu verewigen. Ist aber das Mosaik künstlerischer Ausfluss einer philosophischen Liebhaberei, dann liegt es nahe genug, dass der philosophirende Auftraggeber des Mosaiks seinem Leibphilosophen, in diesem Falle also dem Kittier Zeno, die erste, also beherrschende Stelle eingeräumt hat.

Nun lehnt die von uns als Zeno erkannte Figur die Linke an die Schulter der zweiten, welche Chiappelli, gestützt auf die Kahlköpfigkeit der betreffenden Figur, für Aristoteles hält. Für diese Annahme spricht auch die sorgfältige Kleidung und der gestutzte, wohlgepflegte Bart. Aristoteles macht sich bekanntlich

über jene Philosophen lustig, welche „ungewaschen und mit Schmutz bedeckt“ einhergehen. Die ungekämmte Mähne ist ihm ebensowenig sicheres Abzeichen echten Philosophenthums wie der sprichwörtlich struppige Philosophenbart. Der Habitus der Figur spricht also auch hier für die Vermuthung Chiappellis. Dass sich aber Zeno mit seiner Linken auf die Schulter des Aristoteles stützt, hat einen symbolischen Sinn. Die römische Stoa hat Zeno vielfach eng an Aristoteles herangerückt, und nicht mit Unrecht. Denn Zeno selbst hat den aristotelischen Dualismus von Form und Stoff noch nicht ganz überwunden (vgl. m. Psychologie der Stoa I, 19 f., besonders die Darstellung bei Lactanz, Inst. VII, 3). Der consequente monistische Materialismus gelangt vielmehr erst bei Kleanthes zum vollen Durchbruch. Den von synkretistischen Neigungen beseelten Römern vollends mochte es erst recht scheinen, dass Zeno sich an Aristoteles angelehnt und, künstlerisch gedacht, auf dessen Schultern gestützt habe.

Die Kugel, auf welche die als Pythagoras gedeutete Mittelfigur hinweist, kann sehr wohl die Weltkugel, aber auch die Erdkugel sein. Nach Alex. bei Diog. Laert. VIII, 25 f. hielten die Pythagoreer die Erde für kugelförmig. Es verschlägt hierbei nichts, dass diese Lehre von der Kugelgestalt der Erde wohl kaum altpythagoreisch ist. Den Römern erschien Pythagoras eben im Lichte des in Rom ziemlich verbreiteten Neupythagoreismus (Zeller V^3, 83 f.). Im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, dass sich die Erdkugel auch auf Raphaels Schule von Athen vorfindet; hier freilich nicht zu Füssen des Pythagoras, der bei Raphael (als vorletzter auf der linken Seite zu unterst) tiefsinnend seine Lehrsätze niederschreibt, sondern neben Ptolemaeus und Zoroaster.

Bezüglich der letzten Figur auf der rechten Seite des Mosaiks möchte ich, abweichend von Chiappelli und Zeller, die Vermuthung wagen, dass es sich hier um einen Vertreter der Akademie: Pyrrho, Arkesilaos oder Karneades handelt. Denn wir können nicht verstehen, warum unter den Scholarchen die in Rom hohe Schätzung geniessenden jüngeren Akademiker bezw. Skeptiker ohne Vertretung bleiben sollten. Karneades z. B. war als skeptisches Schulhaupt den Römern sicherlich in diesem Ensemble eine

unvergleichlich bedeutsamere Gestalt, als Theophrast, dessen Richtung ja durch Aristoteles ohnehin ausreichend vertreten ist. Warum sollten gerade die Peripatetiker durch zwei Schulhäupter repräsentirt sein, die Skeptiker hingegen ganz leer ausgehen?

Im Uebrigen fehlen die Skeptiker auch in Raphaels Schule von Athen nicht. Pyrrho blickt da einem Eklektiker spöttisch ins Buch und verdirbt ihm das Concept, während Arkesilaos in abweisender, unschlüssiger Haltung abseits steht. Und so sehe ich denn in der letzten Figur rechts, die mich nach Form und Haltung lebhaft an die Auffassung des Arkesilaos in der „Schule von Athen“ Raphaels erinnert, den Typus des abweisenden Skeptikers, des misstrauisch und unentschlossen dreinschauenden jüngeren Akademikers. Der Habitus des Raphaelschen Arkesilaos stellt sich mir ebenso, wie der der letzten Figur rechts an unserem Mosaik, als eine künstlerische Verkörperung der skeptischen ἐποχή dar.

Ludwig Stein (Bern).

VIII.

Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts.

Von

Johannes Speck.

(S. oben Bd. XI, H. 1, S. 58—72.)

III. Vom Verstande.

1. Die Wahrnehmung. 2. Das Urteil. 3. Die Abstraktion.

1. „Ich kann mit Condillac und noch weiter mit Bonnet auf eine lange Strecke fortkommen", sagt Tetens, „aber auf den Stellen, wo sie von dem Gefühl und Empfinden zum Bewusstwerden oder zur Apperzeption und zum Denken überschreiten, da deucht es mich, die Phantasie habe einen kühnen Sprung gewagt, wo der Verstand, der sich über die Grenzen der Deutlichkeit nicht herauswagt, zurückbleiben muss"[76]. Dass Tetens mit Bonnet weiter fortgehen kann, hat darin seinen Grund, dass dieser in wesentlichen Punkten über den Sensualismus jenes hinausgegangen ist. Nach Condillac war Aufmerksamkeit nichts weiter als eine besonders lebhafte Empfindung, Wahrnehmen, Vergleichen, Reflektiren dem Empfinden gleiche Funktionen. Bonnet dagegen unterscheidet ausdrücklich Sensation und Reflexion als zwei verschiedene Quellen unserer Ideen. Die reflektirten Ideen entstehen nach Bonnet durch eine Wirkung der Aufmerksamkeit auf die den Ideen zugehörigen Fibern. Die einfachen und zusammengesetzten

[76]) A. a. O., I, S. 7.

Ideen, die bloss Resultate der Wirkung der Objekte auf die Sinne sind, bezeichnet er als sinnliche Ideen im Gegensatz zu denjenigen, deren Bildung von einer Wirkung des Verstandes, d. i. der Aufmerksamkeit oder der Wirksamkeit der Seele auf die Fibern, abhängt. So entsteht zunächst die Wahrnehmung, deren Bildung Bonnet an dem Beispiel eines durch einen Wald spazirenden und in seine Gedanken vertieften Philosophen darstellt. Bei diesem glitschten die meisten äusseren Gegenstände nur so zu sagen über die Oberfläche der Seele hin, nur die für sein Wohl besonders wichtigen richteten infolge ihrer besonderen Lust- oder Unlustbetontheit seine Aufmerksamkeit auf sich, was dann ein Bemerken zur Folge habe.

Ganz diese Anschauung vertritt Irwing, der das Bemerken oder Apperzipiren wesentlich durch die Aufmerksamkeit, die er wie Bonnet als ein Wirken der Seele auf die Fibern definirt, bedingt sein lässt. Nur betont er dabei, dass wir zugleich auch die Aufmerksamkeit auf die übrigen Ideen wenigstens so weit richten müssten, als nötig sei, die Verschiedenheit jener und dieser wenigstens im ganzen gewahr zu werden[77]. — Auch Tiedemann beruft sich in dem, was er über die Apperzeption sagt, auf Bonnet; durch die blosse Modifikation der Seele erhielten wir keine apperzipirte Vorstellung, die Apperzeption komme erst durch eine Thätigkeit der Seele zustande[78]. Tetens dagegen ist von dem, was Bonnet über das Wahrnehmen sagt, nicht zufriedengestellt; auf dessen Meinung kommen wir näher in der nunmehr zu behandelnden Lehre vom Urteil zu sprechen.

2. Das Urteil ist nach Bonnet die Vorstellung oder das Gefühl des Verhältnisses, das sich zwischen Vorstellungen befindet. Es entsteht infolge einer Vergleichung, welche die Seele zwischen den Vorstellungen anstellt. Die Fähigkeit zu urteilen oder der Verstand ist nichts anderes als eine Art Empfindlichkeit, allerdings eine Empfindlichkeit, die erhabener ist, als die eigentlich so genannte. Je nachdem nun eine Sache der andern zukommt oder ihr zuwider ist, was physiologisch von einem nicht näher bestimmten

[77]) A. a. O., II, 179 ff.

[78]) A. a. O., I, S. 44.

Verhältnis der Nervenbewegungen abhängt, fällt die Seele bejahende oder verneinende Urteile. Das sind die Hauptsätze, die Bonnet über das Wesen des Urteils aufstellt.

Sehr ausführlich wird dieser Gegenstand von dem ganz in Bonnets Fussstapfen tretenden und im Verlauf seiner Untersuchungen sich stets auf dessen Grundsätze berufenden Lossius in den „Physischen Ursachen des Wahren" behandelt. In diesem Buche sucht er die Abhängigkeit des Urteilens von Fibernbewegungen und damit die Relativität der Wahrheit darzuthun. Die Idee des Wahren, sagt Lossius, sei eine Wirkung unseres Denkungsvermögens, denn, wenn kein Verstand wäre, dann würden zwar die Dinge das sein, was sie sind, aber dies würde von ihnen weder bejaht noch verneint werden können. Da nun die Seele ohne Körper nicht denken könne, könne sie auch in Hinsicht ihrer Erkenntnis nichts sein, als was ihr Körper sie sein lasse. Aber ohne weiteres ergäben die vom Körper überlieferten Eindrücke das „Gefühl des Wahren" nicht. Denn oft seien unsere Organe geöffnet, so dass sehr viele Gegenstände in sie wirkten, ohne dass wir den veränderten Zustand derselben wahrnähmen; die Bilder gingen dann vor unseren Augen vorüber wie die Schatten. So verhalte es sich z. B., wenn wir aus einem tiefen Schlaf erwachten oder durch ein allzustarkes Nachdenken sehr ermüdet seien. Dass wir den Gedanken des Wahren für gewöhnlich von der Empfindung nicht unterschieden, läge daran, dass beide fast in dem gleichen Augenblick vorhanden seien.

Die beiden Hauptarten des Wahrheitsgefühls oder des Urteils unterschieden sich, insofern wir uns im Zustand des Beifallgebens besser befänden als in dem des Verwerfens. Der Beifall sei ein angenehmes Gefühl, das aus der Befriedigung eines natürlichen nicht weiter zu erklärenden Hanges des Verstandes entspringe. Aber welches ist denn die Ursache dieses angenehmen Gefühls des Verstandes? fragt er weiter und sucht nun die von Bonnet nur unbestimmt angedeutete physiologische Erklärung genauer zu bestimmen. Der letzte Grund der Uebereinstimmung von Vorstellungen müsse in der Organisation und in Sonderheit in dem Spiel der Fibern zu suchen sein. Wenn man aufrichtig genug sei, meint

Lossius, so müsse man zugeben, dass die eine von zwei widersprechen Ideen verschwinde, wenn die andere eintrete. Beide könnten also nicht durch dieselbe Schwingung einer Fiber hervorgebracht werden, oder, wenn man annähme, dass beide durch verschiedene Schwingungen verschiedener Fibern erzeugt würden, so werde man zugeben müssen, dass die Bewegung der einen die der andern aufhebe. Der Beifall oder das Urteil von der Harmonie mehrerer Ideen sei demnach eine Folge der Einrichtung der den Ideen zugehörigen Fibern, vermöge deren sie ungestört gleichzeitig sich bewegen könnten. Wahrheit sei demnach das angenehme Gefühl, das aus der Zusammenstimmung der Fibern entspringe.

Tetens, der mit besonderer Sorgfalt und Genauigkeit die Funktionen des Verstandes behandelt, schliesst sich an Bonnet und auch an das, was Lossius über das Gefühl des Wahren sagt, bis zu einem gewissen Grade an. „Bonnet, sagt er, hat sich vor andern mit vielem Scharfsinn die Art und Weise deutlich zu machen bemühet, wie man es fühle, dass Dinge einerlei und verschieden sind, und wie ihre übrigen Beziehungen empfunden werden"[79]), und auch das, was Lossius über Beifall und Verwerfen sagt, führt er noch weiter aus[80]). Der Beifall werde oft nicht hervorgerufen, nur weil es an einem Grad von Lebhaftigkeit in dem Gefühl der Beziehungen fehle, der zur Erregung des Verstandes erfordert werde. Denn, sagt er, — hier selbst in die sonst von ihm verpönte Sprache der Fibernpsychologen verfallend — in den Fibern des Verstandes sei es wie in den Fibern des Körpers; eine zu starke Erschlaffung sei die Folge von einem vorhergegangenen zu krampfhaften Zusammenziehen. Doch zu diesem Gefühl der Beziehungen und Verhältnisse komme der Gedanke als ein durchaus verschiedener Vorgang hinzu. Der Uebergang von dem Gefühl des Absoluten zu dem Gedanken von dem Verhältnisse scheine ihm ein grosser Sprung zu sein, der nicht auf Beobachtung gegründet sei. Hier beruft er sich besonders auf das von Bonnet über das Wiedererkennen Gesagte[81]): „Der Gedanke von einem Verhältnis sollte

---

[79]) A. a. O., I, S. 193.

[80]) Ebd. S. 204 ff.

[81]) A. a. O., I, S. 291 ff.

doch nur ein Gefühl des Verhältnisses sein? Dies ist mir unbegreiflich. Das Gefühl der Verhältnisse ist ja eine Reaktion gegen eine absolute Veränderung in der Seele. Eine solche Reaktion, deren Objekt etwas Absolutes ist, sollte einerlei sein mit einem Verhältnisgedanken, in welchem die Seelenkraft sich wie eine aus sich selbst hervorgehende Kraft beweiset, die in den relativen Prädikaten den Dingen etwas hinzusetzt, das sie sonst nicht hatten und das von ihrem Absoluten ganz und gar verschieden ist. Aber ich gebe gerne zu und so viel lehrt mich nur die Beobachtung[82]), dass jenes Gefühl des Verhältnisses die nächstvorhergehende Veranlassung sei, wodurch die Seelenkraft zu diesem neuen Aktus gereizt wird, bei dem sie sich als Denkkraft beweiset, als eine Kraft, die ihre Wirksamkeit weiter fortsetzet als bis zum Fühlen und Vorstellen“ [83]).

3. Auch das, was Bonnet über die A b s t r a k t i o n lehrte, finden wir bei verschiedenen deutschen Psychologen jener Zeit eingehend berücksichtigt. Die Thätigkeit der Seele oder die Aufmerksamkeit, sagt Bonnet, kann dasjenige von einem Objekte abscheiden, was in der Natur nicht davon getrennt ist und zwar nach einer dreifachen Richtung, sie kann einen Teil in seinem Ganzen, eine Eigenschaft in ihrem Gegenstande und das Aehnliche in verschiedenen Dingen herausheben. Danach unterscheidet Bonnet Partial-, Modal- und Universal - Abstraktion. Die letztere giebt uns die Allgemeinbegriffe und zwar zunächst die sinnlichen, die Bonnet von den intellektuellen d. h. von denen, die nur mit Hülfe von Wortzeichen zu gewinnen sind, unterscheidet. Einen sinnlich all-

[82]) Tetens scheidet streng zwischen Verhältnisgefühlen und Verhältnisgedanken. Der ersteren glaubt er sich auf Grund eigener Experimente (siehe I, S. 198) ganz sicher zu sein. Doch ist es nicht ausgeschlossen, dass die hier beschriebenen Bewusstseinszustände nur Bewegungsempfindungen gewesen sind.

[83]) Die Psychologie des vorigen Jahrhunderts kennt also die Urteilsvorgänge als eine eigene Klasse psychischer Erscheinungen. Die Psychologen sind nur darüber uneinig, in welchem Verhältnis diese zu den anderen psychischen Thätigkeiten stehen; während Bonnet sie als eine „erhabenere“ Art des Empfindens bestimmt, stellt Lossius sie in eine Reihe mit Lust und Unlust; Tetens dagegen betont ihre vollständige Verschiedenheit von Empfinden und Fühlen.

gemeinen Begriff nennt er dasjenige an einer konkreten Idee, wodurch sie auf mehrere Gegenstände angewandt werden kann; die durch eine sinnliche Abstraktion gewonnene Idee ist ein Bild, dessen Züge insgesamt bestimmt sind, das aber wegen seiner Aehnlichkeit mit anderen Vorstellungen als allgemeine Idee dienen kann. Die sinnlichen Allgemeinvorstellungen bezeichnet Bonnet auch als natürliche Zeichen im Gegensatz zu den künstlichen, die uns die Sprache gewährt. Der Wert der Wortzeichen beruht darauf, dass es durch sie der Seele leichter wird, ihre Ideen von einander zu trennen und nachher festzusetzen. Wenn die Seele keine Zeichen hätte, um dadurch ihre abstrahirten Begriffe vorzustellen, so könnte sie ihre Aufmerksamkeit nicht immer dergestalt anstrengen, dass sie nicht durch Ideen solcher Dinge, welche entweder an den abstrahirten Begriff grenzen oder doch mit demselben zu gleicher Zeit vorhanden sind, geschwächt werden sollte.

Diesen Auseinandersetzungen Bonnets folgt vor andern besonders Lossius[84]). Wie jener unterscheidet er sinnliche und intellektuelle Abstraktion, und seine weiteren Ausführungen lassen bis ins Einzelne sein Vorbild erkennen. Nur darin geht er über Bonnet hinaus, dass er die physiologischen Vorgänge beim Denken noch genauer zu bestimmen sucht. Da die Seele ohne das Spiel der Fibern keinen Gedanken denken könne, so müssten auch die Allgemeinbegriffe ihr physiologisches Correlat haben. In drei Vorstellungen *Am*, *An*, *Ap*, lässt er *A* eine den dreien gemeinsame Fiber bedeuten, die dadurch, dass sie allein erregt werde, eine auf die drei Ideen passende und damit eine Allgemein-Idee ergäbe. In ähnlicher Weise führt er das von Bonnet über den Wert der Zeichen Gesagte weiter aus. Besonders aber ist ihm daran gelegen, seine „Lieblingsgrille, die in der ganzen Schrift sein Steckenpferd gewesen“ auch für das Schlussverfahren oder, wie er sich in Uebereinstimmung mit Bonnet ausdrückt, das Räsonnement bestätigt zu finden. Er definirt das Räsonnement fast wörtlich wie Bonnet als eine Sammlung der Mittelbegriffe zwischen zwei gegebenen Notionen zu dem Zweck, ihre Uebereinstimmung oder ihren Widerspruch, die unmittelbar nicht wahrge-

[84]) Phys. Urs. d. W. S. 156—221.

nommen werden könnten, zu erkennen. Wenn man demnach die Mechanik der Entwickelung der Mittelbegriffe bestimmen könnte, meint Lossius, so würden die physischen Ursachen des Räsonnements entdeckt sein. Diese grosse Entdeckung fällt ihm nun allerdings nicht schwer; denn worin anders sollte diese Entwickelung denn bestehen als in Fibernschwingungen? Weil man nicht immer auf die Ursachen des Denkens gemerkt habe, so habe man im Redegebrauch die Wirkung für die Ursache gesetzt und von einer Entwickelung der Begriffe geredet, während es doch eigentlich eine Entwickelung der Schwingungen von Fibern sei[85]).

Sehen wir so, dass Bonnets physiologische Theorieen in übertriebener Weise ausgebaut wurden, dass andrerseits Tetens, den man zu jener Zeit allgemein als den gründlichsten Zergliederer der Verstandesthätigkeiten anerkannte, eingehend auf Bonnets Lehren Rücksicht nahm, so können wir auch hier einen bedeutenden Einfluss konstatiren. Ein ähnliches Resultat wird sich auch für das Gebiet des Gefühlslebens, zu dem wir jetzt übergehen, ergeben.

IV. Von den Gefühlen.

Nach zwei Richtungen ist Bonnets Gefühlslehre charakterisirt, einmal durch eine strenge Scheidung zwischen Gefühl und Empfindung, sodann wie alle anderen Lehren durch eine eingehende physiologische Erklärung. In einer Empfindung, die ein Gegenstand hervorbringt, sei zweierlei zu unterscheiden, das, was das Objekt charakterisirt und seine Gegenwart ankündigt und dasjenige, was die Seele bestimmt zu handeln. Letzteres ist das Gefühl, das sich in die beiden Hauptarten Lust und Unlust scheidet. Die physiologische Ursache der Lust glaubt Bonnet in einer mässigen, über einen gewissen nicht näher zu bestimmenden Grad nicht hinausgehenden, den des Schmerzes in einer heftigen Fibernbewegung zu finden. Dieselbe Fiber könne also je nach dem Grad ihrer Erregung bald Lust, bald Schmerz hervorbringen; mit der Auflösung des Zusammenhanges des Nerven erreiche der

---

[85]) Phys. Urs. d. W. S. 216 ff.

Schmerz seinen höchsten Grad. Mit diesen Grundsätzen verbindet er das zu seiner Zeit allgemein geltende Gesetz der Nützlichkeit und giebt sodann eine sehr anschauliche Erklärung der individuellen Verschiedenheiten des Gemüts und der dadurch bestimmten Neigungen und Anlagen: Je nach dem Temperament einer Fiber, d. h. ihrer grösseren oder geringeren Geschicklichkeit, dem Eindrucke eines Gegenstandes nachzugeben, könne einerlei Empfindung dem einen angenehm, dem andern unangenehm sein. Demnach werde die Verschiedenheit der Neigungen und damit auch grösstenteils der Anlagen durch die ursprüngliche Beschaffenheit der Fiber bestimmt.

Diese Anschauungen finden sich auch bei den meisten der Psychologen, die auch sonst den Grundsätzen Bonnets folgen. Dies ist zunächst der Fall bei Irwing[86]). Auch nach ihm ergiebt eine Wirksamkeit der Nerven, die der Harmonie ihrer natürlichen Verhältnisse gemäss ist, das Gefühl des Wohlseins; eine solche, die der Bau und die Natur ihrer inneren Einrichtung nicht vertragen könne, oder die gar den inneren Zusammenhang aufhebe, habe ein Gefühl des Wehes zur Folge[87]). Dieselbe Fiber, die bei einer mässigen Erregung das Gefühl des Wohlseins hervorrufe, bewirke bei einer stärkeren Erregung Schmerz. — Auch Sulzer scheint in seiner „Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen“, wo er im allgemeinen Wolffischen Grundsätzen folgt, in dem, was er über die Vergnügungen der Sinne sagt, von Bonnet beeinflusst zu sein[88]); auch hier finden wir dieselbe Erklärung dafür, dass angenehme Empfindungen allmählich in unangenehme übergehen. — Tetens weist am Anfange seines Versuches über „Gefühle, Emfindungen und Empfindnisse“ eigens auf Bonnets Einteilung der Empfindungen in Perzeptionen und Sensationen d. h. gleichgültige und mit einem Gefühlston verbundene Empfindungen hin mit dem Bemerken, dass man oft Gelegenheit haben werde, seine Begriffe mit denen Bonnets zu vergleichen[89]). Insbesondere beruft er sich auf diesen bei der Er-

[86]) Erf. u. Unt. ü. d. M. I, S. 263 ff.

[87]) Ebd. I, S. 269.

[88]) Vermischte philos. Schriften I, S. 55.

[89]) Vers. ü. d. m. N. I, S. 167.

örterung der Frage, in welchem Verhältnis Empfindung und Gefühl zu einander stehen. Er wendet sich gegen Search, der zur Erklärung der Gefühle eigene „Zufriedenheitsfibern“ und damit ihre Unabhängigkeit von der Empfindung angenommen hatte; mit besonderem Hinweis auf Bonnet vertritt er dagegen die Ansicht, dass das Rührende in einem Eindruck nur in der Abstraktion von dem Eindruck selbst abgesondert werden könne wie die rote Farbe von dem roten Tuche, dass es im übrigen aber als eine Beschaffenschaffenheit der Empfindung anzusehen sei[90]).

Gedanken wie die über die individuellen Gemütsbeschaffenheiten von Bonnet ausgesprochenen finden sich bei deutschen Psychologen vielfach und in mehr oder weniger breiter Ausführung. Lossius z. B. citirt Bonnet wörtlich[91]), auch Hissmanns Auführungen lassen sein Vorbild erkennen[92]).

Von den absoluten Vergnügungen, die durch die Wirkung nur Eines Nerven hervorgebracht werden können, unterscheidet Bonnet die relativen, die aus der Vergleichung oder der Wirksamkeit der Seele auf mehrere Fibern entsprängen. Hierher rechnet er vor allem die Gefühle, die aus der Harmonie von Tönen und Farben entspringen. Er wirft zunächst die Frage auf: Wie kommt es, dass nicht alle Arten der Verbindungen von Tönen oder von Farben die Harmonie in der Musik und in der Malerei hervorbringen? und antwortet darauf wieder mit einer physiologischen Erklärung. Es gäbe unter den verschiedenen Ordnungen sinn-

---

[90]) Ebd. S. 213.

[91]) Ph. U. d. W. S. 227.

[92]) Briefe ü. Geg. d. Phil. S. 152. — Dasselbe Jahrzehnt, in dem die mechanische Psychologie in so hohem Ansehen stand, war auch das des Sturms und Drangs. Herder scheint beide Bewegungen in sich vereinigt zu haben. In seiner in einem kraftgenialischen Stile geschriebenen Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ (sie erschien wie die meisten der hier besprochenen Schriften 1777) sagt er S. 19: „Meines Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritt bestimmte Physiologie sei, möglich“. Der Gedanke von den individuellen Gemütsbeschaffenheiten findet sich denn auch gerade in diesem Buche und zwar in physiologischer Einkleidung in mannigfachen Variationen. Es wirkte zu derselben Zeit noch ein anderer Genfer auf Deutschland mächtig ein, J. J. Rousseau. Feder z. B. stand unter dem Einfluss beider Männer.

licher Fibern ein ursprüngliches Verhältnis, kraft dessen sie eine gewisse Konsonanz oder ein gewisses relatives Vergnügen, je nachdem sie erschüttert würden, hervorbrächten. Die Harmonie entstehe also aus einer gewissen Folge oder Verbindung der Bewegungen in verschiedenen Ordnungen von sinnlichen Fibern.

Eine derartige Theorie lag bei den deutschen Fibernpsychologen auch infolge der Vorstellung eines Saiteninstrumentes, unter der man sich vielfach das Gehirn versinnbildlichte, sehr nahe[93]). Und so finden wir denn auch, dass z. B. Hissmann die verwickeltesten Erscheinungen des Seelenlebens und so auch das Harmoniegefühl aus einer „allgemeinen Harmonie des Nervensystems", als einem der fruchtbarsten Grundsätze der ganzen Psychologie, herleiten will[94]). An anderer Stelle setzt er dafür ein eigenes Assoziationsgesetz neben denen der Koexistenz und Aehnlichkeit ein[95]). Aus diesem Gesetz der physischen Verbindung unserer inneren Organe[96]), wie er es nennt, lasse sich allein erklären, dass uns eine Trauermusik bis zur tiefsten Bestürzung niederschlagen könne, selbst wenn wir das Trauerstück nie mit einem traurigen Gegenstande zusammen empfunden hätten, da Töne und Leidenschaften einander auch nicht ähnlich wären.

Meiners, der in seiner „Revision der Philosophie" in einem längeren Abschnitt auch auf eine neu vorzunehmende Grundlegung der Aesthetik, zu der man das Material aus den noch wenig bekannten Ländern der Psychologie holen müsse, zu sprechen kommt, geht gleichfalls auf diese Anschauungen Bonnets zurück. Alle ästhetischen Fragen, meint er, seien vor einem zweifachen

---

[93]) J. A. P. Müller sagt in seiner gegen die Fibernpsychologie gerichteten Schrift: Das Gehirn soll nach verschiedenen neueren Philosophen ein mit elastischen Fibern bespanntes und ohne äusserliches Beispiel bei den Tonkünstlern wundersam durchkreuztes Instrument sein . . . Danach könnte es nichts ungereimtes, es müsste weit mehr als metaphysisch möglich sein, ein Klavier, einen Flügel, eine Bassgeige, die öfters auf allen Saiten zittern, voll Ideen zu spielen.

[94]) Briefe ü. G. d. Ph. S. 144 ff.

[95]) Gesch. der Lehre von der Assoz. S. 86.

[96]) Mit dieser Bezeichnung unterscheidet er dies Gesetz allerdings nicht von den andern, da diese doch auf einer Fibernverknüpfung beruhen sollen.

Forum zu entscheiden; vor dem des Mechanismus oder der natürlichen Organisation, wenn es sich um Gegenstände handle, deren ursprüngliches Ebenmass unsere Sinneswerkzeuge in angenehme Schwingungen versetzten und vor dem der Seele, wo über die ästhetischen Wirkungen, die aus Assoziationen entsprängen, zu bestimmen wäre. Das Harmoniegefühl sei auf eine unmittelbare Wirkung des Mechanismus zurückzuführen [97]). Irwing rechnet sogar eine regelmässige harmonische Musik zu denjenigen Mitteln, welche einen wohlthätigen Einfluss auf unsere Organisation ausübten, weil sie eine der Natur und Bestimmung des Gehirns gemässe Bewegung in ihm hervorrufe [98]). Wenn die natürlichen Bewegungen der inneren Teile unseres Körpers in Unordnung geraten seien, so sei schon viel gewonnen, wenn durch künstliche Mittel eben die Bewegungen wieder hervorgebracht werden könnten, weil auf solche Weise nach und nach die natürlichen Kräfte wieder erweckt und dahin gebracht würden, von selbst wiederum ordentliche Bewegungen zu bewirken. Eine solche Wirkung habe eine ungekünstelte harmonische Musik auf das Gehirn, indem sie jeden Nerven für sich und alle unter einander in die natürliche wohlgeordnete Bewegung bringe. —

V. Von der Thätigkeit der Seele.

1. Die Aufmerksamkeit. 2. Die Willenshandlung.

1. Die Gefühle sind nach Bonnet die Bedingungen der Thätigkeit der Seele. Ohne das Gefühl würde unsere Seele einem Spiegel ähnlich gewesen sein, welcher das Bild der Gegenstände aufnimmt, aber in ihrer Gegenwart unbeweglich bleibt. Wir besässen aber abgesehen von der Empfindlichkeit noch ein anderes Vermögen, das von jener zwar abhängig und ihr untergeordnet, aber doch davon grundverschieden sei; dieses Vermögen sei der Wille. Wollen heisse handeln, sich bestimmen, wählen, und der Vorzug oder die Wahl — das betont er wiederholt — sei nicht Empfindung oder Vorstellung, sie sei Handlung. Was ist

---

[97]) Rev. d. Phil. S. 226 ff.

[98]) Erf. u. Unt. ü. d. M. I. S. 164 ff.

nun diese Bestimmung des Willens? damit fragt Bonnet nach dem entsprechenden physiologischen Vorgang, doch darauf eine befriedigende Antwort zu geben, fällt ihm nicht leicht. Wenn der Wille auf die Idee der Armbewegung gerichtet sei, so könne er dies nicht thun, ohne die Bewegung der Fibern, welche dieser Idee eigen sind, zu vermehren, und diese Verstärkung der Fibernbewegung rufe das Verlangen, den Arm zu bewegen, hervor. — Danach wird erstlich das zu Erklärende in der Erklärung schon vorausgesetzt, und ferner soll derselbe physiologische Vorgang, der sonst eine Empfindung erzeugt, den von der Empfindung ganz verschiedenen Bewusstseinszustand des Willens hervorrufen. Bonnet scheint auch selbst an dieser Erklärung irre geworden zu sein, denn gewöhnlich spricht er von einem Vermögen der Thätigkeit oder des Willens, ohne einen entsprechenden physiologischen Vorgang zu erwähnen, und auch Lossius[99]) und Irwing[100]) vertreten die Meinung, dass die Thätigkeit ihren Sitz allein in der Seele habe.

Die Thätigkeit der Seele kann sich auf die Bewegungsnerven des Körpers und auf die Fibern des Gehirns richten; die letztere Art ist die Aufmerksamkeit. Diese ist also nach Bonnet eine Ausübung der Bewegungskraft der Seele auf die Gehirnsfibern. Er glaubt diese Definition aus der Beobachtung, dass das aufmerkende Organ gleichsam gegen das Objekt aufgespannt sei, und aus der daraus folgenden, oft bis zum Schmerz sich steigernden Ermüdung erschliessen zu können. Wie jede Thätigkeit der Seele werde die Aufmerksamkeit durch angenehme oder unangenehme Empfindungen oder Vorstellungen bestimmt und zwar notwendig bestimmt; denn das empfindende Wesen könne keine Empfindung von einer andern, keinen Grad einer Empfindung von einem andern Grade unterscheiden, ohne die eine Empfindung der andern, den einen Grad dem andern vorzuziehen. Die unmittelbare Wirkung dieses Vorzugs sei die Ausübung der Bewegung.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient, dass Bonnet die Aufmerksamkeit nicht durch die Intensität des Eindrucks bestimmt

[99]) Phys. Urs. d. W. S. 223.
[100]) Erf. u. Unt. ü. d. M. II, S. 40.

sein lässt, und dass er sie auch nicht wie Condillac mit einer besonders grossen Intensität identifizirt; er betont im Gegenteil, dass sie sich auch auf Eindrücke mit schwächster Intensität richten könne.

Als Grundwirkung der Aufmerksamkeit bezeichnet Bonnet eine Verstärkung und längere Dauer der Fibernbewegung, die dann eine lebhaftere, länger anhaltende und mit mehr Besonderheiten ausgezeichnete Empfindung zur Folge habe. Alsdann lässt Bonnet alle intellektuellen Thätigkeiten durch die Aufmerksamkeit bedingt sein; denn Aufmerksamkeit ist nach ihm identisch mit Reflexion, und Empfindung und Reflexion sind die Quellen aller unserer Ideen. Die Ideen des Verstandes oder reflektirten Ideen, meint er, unterschieden sich von Empfindungen nur dadurch, dass sie durch eine stärkere durch die Aufmerksamkeit hervorgerufene Bewegung der Fibern entstünden. Wahrnehmen und Bemerken heisse die einer Vorstellung zugehörigen Fibern verstärken, Vergleichen die mehreren Vorstellungen zukommenden Fibern bewegen, Abstrahiren einen Teil der einer Vorstellung zugehörigen Fibern besonders betonen. Die Aufmerksamkeit sei deshalb das „Licht des Verstandes" und darum auch, wie er an anderer Stelle sagt, „die Mutter des Genies". Denn der Beobachtungsgeist, dieser allgemeine Genius der Wissenschaften und Künste, sei nichts anderes als die Aufmerksamkeit, die auf verschiedene Gegenstände nach gewissen Regeln verwendet werde. Ein Philosoph, der uns die Regeln der Kunst zu beobachten vorzeichnete, würde uns die Mittel lehren, die Aufmerksamkeit zu regieren und zu fesseln, und wenn uns ein Forscher Nachricht gäbe von dem Gange, den sein Verstand in der Entdeckung von Wahrheiten genommen habe, so würde dies die Geschichte seiner Aufmerksamkeit sein.

Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt Bonnet auch die Frage, ob wir mehrere Vorstellungen gleichzeitig im Bewusstsein haben könnten. Von verschiedenen Psychologen der Wolffischen Schule und besonders auch von Haller ward die Ansicht vertreten, dass es der Einheit der Seele widerspreche, in demselben Augenblick auf verschiedene Weise modifizirt zu werden; sie meinten, dass auch die Art, wie die Seele sich Ideen aneigne und sie äussere, nämlich durch Worte, Bilder und Bewegungen,

die in der Zeit aufeinander folgten, dafür spräche, dass die Seele nur Eine Idee in Einem Augenblick haben könne. Demgegenüber brachte Bonnet eine ganze Reihe von Argumenten vor, die das gleichzeitige Bestehen mehrerer Vorstellungen mit völliger Evidenz erwiesen. Wenn die Seele immer nur Eine Vorstellung haben könne, dann sei es weder möglich zu urteilen, noch zu wollen, noch auch in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel zu denken, denn alle diese Vorgänge setzten das gleichzeitige Bestehen mehrerer Vorstellungen voraus. Wie viele Vorstellungen wir aber zu gleicher Zeit haben könnten, das sei nicht allgemein zu beantworten, da dies von einem bestimnten Grade der Aufmerksamkeit abhänge; dieser aber sei bei verschiedenen Menschen und auch bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten verschieden. Aus wiederholter Selbstbeobachtung, die er mit mathematischen Figuren vorgenommen hatte, glaubte er erkannt zu haben, dass die Zahl der gleichzeitig vorhandenen Ideen fünf oder höchstens sechs nicht überschreite. — Die Beschränktheit der gleichzeitig wahrzunehmenden Vorstellungen findet Bonnet physiologisch in der beschränkten Masse des Nervensaftes begründet. Dieser könne daher gewissen Fibern nicht in grösserem Masse zufliessen, ohne dass die übrigen von dem, was sie zu gleicher Zeit hätten bekommen können, einen Abzug erlitten. Diese Ableitung, die der Grösse der von der Aufmerksamkeit erregten Bewegung proportionirt sei, könne so weit gehen, dass die benachbarten Fibern derart von Nervensaft verlassen würden, dass sie auf die Seele keinen empfindlichen Eindruck mehr machen könnten.

Dies sind die Grundzüge der von Bonnet sehr ausführlich behandelten Lehre von der Aufmerksamkeit, die unter den deutschen Psychologen jener Zeit sehr viel Anklang fand. Am eingehendsten wird dies Problem von Irwing besprochen. Seine Ausführungen lassen sein Vorbild im Ganzen wie im Einzelnen deutlich erkennen.

Zunächst stellt er Empfindung und Thätigkeit, die er als die beiden Grundvermögen der Seele bezeichnet, in denselben Gegensatz wie Bonnet[101]. Die Thätigkeit der Seele könne auf die Be-

[101]) Erf. u. Unt. ü. d. M. I, 362 ff.

wegungs- und auf die Empfindungsnerven wirken; diejenige, welche sich auf die Empfindungsnerven richte, sei die Aufmerksamkeit. Diese sei also wohl zu unterscheiden von dem bloss leidentlichen Gewahrnehmungsvermögen, das in weiter nichts bestehe, als in der Fähigkeit unserer Seele, durch die Wirkungen unseres Nervensystems Wahrnehmungen zu erhalten[102]). Allerdings seien auch die Wahrnehmungen, welche die Seele durch ihre Wirkung auf die Vorstellungsnerven hervorbringe, leidend, weil die nächste Quelle aller Ideen in einer Wirksamkeit der Nerven auf die Seele zu suchen sei; doch der Kürze wegen nenne er diejenigen Wahrnehmungen, die eine Thätigkeit der Seele oder die Aufmerksamkeit voraussetzten, thätig, diejenigen, bei denen das nicht der Fall sei, leidend. Wie Bonnet betont er wiederholentlich, dass in den mit Lust und Unlust nicht verknüpften Empfindungen keine Ursache läge, die Seele in Bewegung zu setzen[103]). Erst wenn die Gefühle wirksam würden, dann böte sie ihre Kraft auf, um sie zu verstärken oder sich von ihnen zu befreien, und zwar sei diese Wirksamkeit der Natur des Menschen so notwendig, wie nur immer Ursache und unmittelbare Wirkung notwendig zusammenhingen.

Auch in dem, was er über die Wirkung der Aufmerksamkeit sagt, schliesst er sich eng an Bonnet an. Eine scharfe Aufmerksamkeit verschaffe uns, sagt er wie dieser, indem sie die Nervenwirkung verstärke, lebhaftere, länger dauernde und mit mehr Einzelheiten versehene Vorstellungen[104]). Zur Hervorhebung der Einzelheiten dienten die fast unbegreiflich vielen Nervenfasern, die einen jeden Nerven zusammensetzten.

Auch für die Verstandesthätigkeiten misst er der Aufmerksamkeit gerade die Bedeutung zu wie Bonnet. Die Aufmerksamkeit, sagt er, — hier sogar dasselbe Bild wie jener gebrauchend — sei die Mutter aller thätigen Ideen, und thätige Ideen seien Gedanken. Die Thätigkeit der Seele, soweit sie Vorstellungsnerven zum Gegenstande habe, oder die Beschäftigung mit thätigen Ideen heisse denken; der Mangel an Aufmerksamkeit sei Gedankenlosig-

---

102) Ebd. S. 395 ff.
103) Ebd. S. 365 ff.
104) Erf. Unt. ü. d. M. II, S. 212 ff.

keit. Unsere Empfindungen gäben uns den Stoff der Gedanken und die Aufmerksamkeit gäbe ihnen die Form[105]). Derjenige, welcher im Besitz einer stärkeren oder überhaupt vollkommeneren Aufmerksamkeit sei als gemeiniglich angetroffen werde, der besitze Anlage zum allgemeinen Beobachtungsgeist. Er bemerke sehr subtile Beziehungen der Uebereinstimmung und des Widerspruchs, die gemeinen Augen verborgen blieben[106]).

Auch Tiedemanns Abhandlung über die Aufmerksamkeit zeigt starke Anklänge über das von Bonnet über diesen Gegenstand Gesagte[107]). Auch nach ihm ist die Wirkung der Seele auf die Organe des Gehirns das Hauptmerkmal der Aufmerksamkeit. Freilich tadelt er an dem Verfasser des „Essai de Psychologie", dass er dies Merkmal als das ganze Wesen der Aufmerksamkeit ausmachend betrachtet habe: was er aber sonst noch als dazu gehörend anführt, war von Bonnet in seinem psychologischen Hauptwerk unter den Wirkungen der Aufmerksamkeit aufgezählt. Nur von einer Spannung der Stirnhaut, die Tiedemann als zur Aufmerksamkeit gehörig bezeichnet, ist bei Bonnet nicht die Rede. Dazu unterscheidet er auch willkürliche und unwillkürliche Aufmerksamkeit, während nach Bonnet alles Aufmerken eine Unterscheidung und eine Wahl voraussetzt. — Ausdrücklich jedoch schliesst sich Tiedemann wieder an das von Bonnet über die Grenzen der Vorstellungskraft Gesagte an. Besonders, bemerkt er, hätten ihm die Gründe für das gleichzeitige Vorhandensein mehrerer Vorstellungen im Bewusstsein so gut geschienen, dass er sie sämtlich anführe[108]). Auch Hissmann giebt diese in seinen Briefen über Gegenstände der Philosophie ausführlich wieder[109]).

Lossius, dem Vergleichen und Abstrahiren gleichfalls eine Wirkung der Aufmerksamkeit oder der Thätigkeit, die die Seele an den Vorstellungsfibern äussert, bedeutet, folgt, wie fast durchgängig im ganzen Buche, auch hier Bonnets Grundsätzen. — Auch

---

105) Erf. u. Unt. ü. d. M. II, S. 216 ff.
106) Ebd. S. 228 ff.
107) Unt. ü. d. M. I, 98 ff.
108) Unters. ü. d. M. I, S. 81 ff.
109) Br. ü. G. d. Ph. S. 219 ff.

Platners ähnliche Ausführungen über die Aufmerksamkeit werden auf Bonnets Einfluss zurückzuführen sein [110]).

2. Der Wirksamkeit der Seele auf die Fibern des Gehirns stellt Bonnet diejenige, die sie auf die Gliedmassen des Körpers übt, gegenüber. Er nimmt hier als Hypothese an, dass die Seele selbst ihren Willen vollbringe, indem sie die Bewegung hervorrufe. Doch betont er ausdrücklich, dass er dies nur hypothetisch annähme, denn es sei auch sehr gut möglich, dass diese Vollstreckung des Willens, welche wir der Seele zuschrieben, in einem verborgenen Zusammenhange zwischen den Sinnen und Gliedern läge. Es sei eine solche Organisation unseres Körpers denkbar, dass eine Bewegung, die in dem Gehirn vorgehe, und an welche eine Empfindung geknüpft sei, auf ein oder mehrere Glieder fortgepflanzt werde und ihnen Bestimmungen beibringe, die mit dieser Empfindung und dem daraus entspringenden Verlangen in Beziehung stünden. „Konnte Vaucanson eine Ente machen, die ihren Schnabel vorstreckte, um die Nahrung, die man ihr vorhielt, einzunehmen, warum sollte der Schöpfer des Vaucanson nicht haben ein Automaton bereiten können, welches die Handlungen des Menschen nachahmte?" Doch verfolgt er diesen Gedanken nicht weiter, und daher kommt es wohl, dass er bei den ihm sonst auf Schritt und Tritt folgenden Psychologen nicht zu finden ist. Nur Tetens bemerkt, dass Bonnet diesen Teil seiner Psychologie noch mehr hätte ins Helle setzen können, wenn er die Natur der Ideen, die uns die Bewegungen unseres Körpers gäben, genauer untersucht hätte. Denn dann würde ihm die Thatsache nicht entgangen sein, dass die anschauliche Vorstellung einer Bewegung schon ein schwacher Anfang zu ihrer Ausführung sei. So oft man sich lebhaft vorstelle, dass man den Arm bewege, den Kopf umdrehe, gähne u. s. w., sei schon eine Anwandlung in uns da, solche Bewegungen wirklich vorzunehmen. Hieraus würde die Folgerung gezogen werden können, dass die Verbindung der Bewegungen mit den Vorstellungen von einer ähnlichen Verknüpfung von Fibern abhänge, wie die, aus der die Ideenassoziation über-

110) Ph. Aph. S. 50ff.

haupt entspringe, ohne dass man ausser dieser noch einen eigenen Zusammenhang zwischen Denk- und Bewegungsnerven anzunehmen brauche[111]).

VI. Von der Natur des Seelenwesens.

1. Lehre von den Seelenvermögen. 2. Rückführung der Vermögen auf eine Grundkraft. 3. Das psychische Leben der Tiere. 4. Existenz und Wesen der immateriellen Seele. 5. Sitz der Seele. 6. Einheit und Einerleiheit der Persönlichkeit. 7. Unsterblichkeit.

Gehen wir nunmehr zu den allgemeineren mit der Natur des Seelenwesens zusammenhängenden Fragen, die im vorigen Jahrhundert mehr als heute im Mittelpunkt des psychologischen Interesses standen, über, so werden wir auch hier einen bedeutenden Einfluss von Seiten Bonnets bemerken. Denn gerade auf diesem Gebiete musste die physiologische Betrachtungsweise am meisten Wandel schaffen, und im Verlaufe unserer Untersuchungen haben wir ja auch genug Gelegenheit gehabt, zu sehen, dass die an Bonnets Hypothesen geknüpften Erörterungen sich zu einem sehr grossen Teile um die Natur des Seelenwesens drehten.

1. Beginnen wir mit der Lehre von den Seelenvermögen, die in der Wolffischen Psychologie eine so grosse Rolle spielten, so müssen wir zugestehen, dass die Hereinziehung der Physiologie einen bedeutenden Fortschritt zum Besseren mit sich brachte. Die Vermögen wurden gleichsam aus ihrem dunklen Versteck, wo man einen beliebigen Gebrauch von ihnen hatte machen können, hervorgezogen und nun in dem mechanischen Gesetzen unterworfenen Gehirn festgelegt. Damit war auch das psychische Geschehen einer Gesetzmässigkeit unterworfen, die dem willkürlichen Gebrauch von Hypostasirungen einen Riegel vorschob. So sehen wir denn auch, wie die dem Bonnetischen Systeme folgenden Psychologen eine treffende Kritik an den Fehlern der alten Vermögenslehre üben. Dass Irwings oben citirte Bemerkungen gegen eine solche Art der Erklärung der seelischen Vorgänge unmittelbar durch seine physiologische Betrachtungsweise hervorgerufen wurden, haben wir an dem konkreten Fall des Wiedererkennens gesehen. Er kommt öfter auf

[111]) Vers. ü. d. m. N. II, S. 246.

die vielen ursprünglichen Grundvermögen, wodurch das Geheimnis der Seelennatur noch vervielfältigt, verdunkelt und unzugänglicher gemacht worden sei, zurück[112]). Ebenso treffend und sehr drastisch drückt sich Lossius und zwar auch in unmittelbarem Zusammenhange mit seinen physiologischen Erklärungen aus: „Man spricht immer sehr hoch von Verstand und Vernunft als glänzenden Vermögen der Seele. Hat man aber auch genau Acht gehabt, was diese Vermögen eigentlich sagen wollen? Oder hat man, nur um geschwind aus der Sache zu kommen, für Wirkungen, die man nicht verstand, der Seele besondere Vermögen gegeben? Meine Meinung ist keineswegs, der Seele Verstand und Vernunft abzusprechen, sondern ich glaube, man hätte besser gethan, wenn man blos den Menschen und in Sonderheit seinen denkenden Teil beobachtet und nun die verschiedenen Arbeiten und ihre Art untersucht hätte, anstatt dass man in der Seele verschiedene Vermögen gleichsam als ebenso viele Fächer und Schubladen abgeschnitten hat, in welchen die Seele ihre Ideen aufbewahre als in einer Speckkammer und sie mit gewissen Rubriken bezeichne, welches wie ein Corpus Chimikum eines Apothekerladens lustig anzusehen wäre[113])." In ähnlicher Weise polemisirt auch Hissmann[114]) gegen die Seelenvermögen.

2. Andrerseits aber konnte dieselbe Vorstellungsweise auch zu einer Vereinfachung des Seelenlebens führen, die nicht mit den Thatsachen im Einklang stand. Das Bestreben, die verschiedenen Vorgänge des Bewusstseins auf Grund einer Gleichartigkeit aus Einer Grundkraft abzuleiten, führte bei den Fibernpsychologen bald zum Ziel. Daraus, dass sie alle Bewusstseinszustände aus mehr oder minder intensiven, im Grunde aber gleichartigen Bewegungen, auf welche die Seele stets entsprechend reagirte, zurückführten, ergab sich das Empfinden als Grundkraft der Seele. Gegen eine derartige Vereinfachung erhob Tetens, den diese Rückführung der Bewusstseinszustände auf das Empfinden ebensowenig wie die Wolffische auf das Vorstellen befriedigte, Widerspruch,

[112]) Erf. u. Unt. ü. d. M. I, S. 411.

[113]) Phys. Urs. d. W. S. 193.

[114]) Psych. Vers. S. 177.

namentlich deshalb, weil dadurch Wahrnehmen und Urteilen auf Eine Stufe mit dem Empfinden gestellt sei[115]). Dagegen versuchte er selbst eine andere Rückführung und kam dabei zu dem Ergebnis, dass Empfinden, Vorstellen und Denken sich durch die Grade der Selbstthätigkeit der Seele unterschieden; bei den höheren Erkenntnisthätigkeiten verhalte sich die Seele in höherem Masse aktiv als bei den niederen des Empfindens und Vorstellens. Demgemäss bildeten auch die Lebewesen eine Stufenleiter mit zunehmender Aktivität der Seele. Dass Tetens mit dieser Anschauung im Grunde aber von Bonnet so sehr nicht abweicht, wird namentlich dann klar, wenn wir dessen Lehre von dem psychischen Leben der Tiere und die Irwings, die Bonnets Gedanken weiter ausführt, näher betrachten.

3. Die Tiere unterscheiden sich hinsichtlich ihres Seelenlebens nach Bonnet vom Menschen vornehmlich dadurch, dass sie ihre Ideen nicht wie dieser zur Allgemeinheit erheben können. Dieses habe seinen Grund nicht in dem Mangel der Sprachfähigkeit, denn die Zeichen verschafften nicht die Fähigkeit zu abstrahiren, sie mache sie nur vollkommener; die Abstraktion hänge vielmehr an der Aufmerksamkeit oder der Thätigkeit der Seele, die sie auf die Vorstellungsfibern ausübe. Demnach würden die Tiere nicht den Grad von Aufmerksamkeit erhalten haben, der notwendig sei, um Empfindungen zu Notionen zu erheben. Die Geschöpfe bildeten eine Stufenleiter nach den Graden der ihnen verliehenen Aufmerksamkeit. Höheren Tieren sei noch derjenige Grad seelischer Thätigkeit verliehen, der zur sinnlichen Abstraktion notwendig sei, und für ihre konkreten Ideen besässen sie auch Zeichen.

Zu demselben Resultat kommt auch Irwing in seiner ausführlichen Untersuchung der Frage, worin der Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tiere bestehe. Der grosse Vorzug, den unsere Ideen vor denen der Tiere hätten, und worauf am Ende der ganze Unterschied zwischen uns und ihnen beruhe, läge nicht vorwiegend in anderen Empfindungen, sondern eigentlich in solchen Beschaffenheiten, die wir diesen Empfindungen selbst gäben. Das

[115]) V. ü. d. m. N. I, S. 4 u. 7.

Wahrnehmen, Vergleichen und Abstrahiren vollziehe sich infolge einer Bearbeitung unserer Ideen durch die Aufmerksamkeit, und eben diese Bearbeitung sei es, die uns von den Tieren unterscheide.

4. Dem Seelenwesen selbst schreibt Bonnet gar keine Bedeutung für die Unterscheidung des menschlichen und tierischen Bewusstseins bei. Damit kommen wir zu derjenigen seiner Lehren, die wohl am meisten und heftigsten in der deutschen Psychologie erörtert ward. Bonnet hatte den wesentlichsten Teil der Funktionen, die die Wolffische Psychologie der immateriellen Seele zuschrieb, auf das Gehirn übertragen. Der Seele liess er nur diejenigen Thätigkeiten, für die sich ein physiologisches Correlat schwer finden liess. „Was in dem körperlichen Organ seinen Sitz nicht haben kann, bemerkt Tetens, das hat ihn in der immateriellen Seele“ [116]). Da nun Bonnet alle individuellen Verschiedenheiten der Geschöpfe aus der Beschaffenheit der Organisation erklärte, zog er konsequenter Weise das Resultat, dass alle Seelen wesentlich gleich seien. Ein Hurone oder gar ein Tier und Montesquieu könnten daher ihre Seelen tauschen, ohne dass in beiden Wesen damit eine Veränderung vor sich ginge, die Seelen würden es selbst nicht einmal wissen, dass sie ihre Wohnung gewechselt hätten.

Diese Hypothese über die Natur des Seelenwesens war neu. Bonnet, sagt Tetens, könne auf die Ehre Anspruch machen, dass sie nach ihm benannt werde. Freilich, wolle man bis auf ihren ersten Ursprung zurückgehen, so scheine die Lehre des Aristoteles von der Seele als einer substantiellen Form des tierischen Körpers nicht so sehr weit von der Bonnets entfernt zu sein. Doch seien im Grunde alle Lehren der Neueren im Keime schon in denen der Philosophen des Altertums enthalten gewesen; und wenn man immer auf diese zurückgehen wolle, so werde man niemandem mehr das Verdienst der Erfindung zusprechen können. Jedenfalls habe Bonnet diese Hypothese zuerst auf das genaueste bestimmt, sie deutlich und ausführlich entwickelt, zur Erklärung der besonderen psychologischen Erfahrungen angewandt und durch seinen

[116]) Vers. ü. d. m. Verst. I, S. V.

darstellenden Vortrag fasslich und bekannter gemacht[117]). Doch bei aller der Anerkennung, die Tetens dieser Hypothese zollt, ist es eine der hauptsächlisten Aufgaben seiner „Versuche über die menschliche Natur“, sie zu widerlegen, mit welchen Gründen, das haben wir oben gesehen.

Dass er aber nicht allein aus Gründen des Verstandes an der alten Hypothese festhält, das zeigt der Schluss seines langen Widerlegungsversuches. Wenn sein Räsonnement einigen Wert habe, meint er dort, so gehe daraus hervor, wie wenig die Meinung Bonnets wahrscheinlich sei, nach der die Seele des Menschen in das Gehirn des Hundes oder die Hundesseele in das Gehirn des Menschen versetzt, in ihrer neuen Wohnung ebenso handeln würden, wie sie in ihrer vorigen Werkstatt gehandelt hätten; nach seiner Anschauung müsste die Seele ihre vorher erlangten Geschicklichkeiten und Ungeschicklichkeiten in ihre neue Wohnung mitnehmen. Eine solche Theorie sei eine so heilsame Arznei für Verstandeskrankheiten, dass es die Mühe wohl verlohne, ihretwegen Gebüsche und Wälder zu durchstreichen und Felsen zu beklettern, wenn sie sonst nicht zu finden wäre.

Wenn so die Seele, wie sie Bonnet bestimmte, von den Hoffnungen, die man früher mit dem Bestehen einer immateriellen Substanz verknüpft hatte, nicht viel übrig liess, so gab er doch für die Existenz derselben so einleuchtende Gründe, dass selbst diejenigen sich darauf beriefen, die von der immateriellen Substanz sich andere Begriffe machten wie er. So hat z. B. Tiedemann fast sämtliche Gründe, die er zum Beweise des Bestehens einer einfachen und immateriellen Seele anführt, Bonnet entlehnt.

Zunächst meint Bonnet, dass die Einheit des Bewusstseins

[117]) Es scheint, dass Tetens hier ausdrücklich das Verdienst der Erfindung hervorheben will. Mendelssohn hatte, allerdings durch eine herausfordernde Widmung der von Lavater übersetzen Palingenesie gereizt, Bonnet dieses abgesprochen: die Anhänger Wolffs, sagt er in seiner Erwiderung an Lavater, wären durch Spekulation zu denselben Resultaten gekommen wie Bonnet auf dem Wege der Erfahrung. Später allerdings, als er wusste, dass Bonnet Lavaters Schritt missbilligte, suchte er seiner Behauptung den Stachel zu nehmen. Selbst Leibniz, sagte er da, habe fast keine Ansicht ausgesprochen, die er nicht selbst einem früheren Philosophen zugeschrieben habe.

mit der Ausdehnung der Materie nicht vereinbar sei. Da die ausgedehnte und teilbare Materie nicht eine einfache und unzertrennliche Empfindung ergeben könne, so müsse man eine von der Materie verschiedene Substanz annehmen, welche die Einheit des Bewusstseins zustande bringe. — Tiedemann beruft sich bei Anführung desselben Beweises ausdrücklich auf Bonnet [118]); Meiners und Hissmann dagegen erheben hier Zweifel. Eine aus Teilen zusammengesetzte Substanz, bemerkt Meiners, könne diese Einheit eher verständlich machen als eine einfache; denn wie in einem durchaus einfachen Wesen mehr als Eine klare Perzeption zur gleichen Zeit sein könne, oder mehrere, ohne einander zu stören, darin vereinigt werden sollten, das liesse sich kaum denken [119]). Hissmann, der seine Gedanken stets mehr nach der materialistischen Seite wendet, entgegnet auf Bonnets Argument, dass die Gehirnfibern auf eine ähnliche Art zur Erzeugung eines einheitlichen Bewusstseins zusammenwirken könnten, wie die Räder einer Uhr einen einzigen einfachen Effekt, die Bewegung des Zeigers, hervorbrächten [120]).

Das zweite Argument, das Bonnet für das Vorhandensein eines von der Materie verschiedenen empfindenden Wesens anführt, ist die für ihn bestehende Unmöglichkeit, für die Funktionen des Vergleichens und Urteilens analoge Erscheinungen in den Bewegungsvorgängen der Materie zu finden. Bei der Vergleichung entstehe ausser den beiden verglichenen Vorstellungen noch ein dritter Bewusstseinszustand, der von diesem verschieden sei. Nun könne die materielle Ausdehnung nicht vergleichen, denn der Punkt, in den die Vergleichung fiele, würde immer von denen verschieden sein, auf welche die verglichenen Objekte wirkten. Und wenn ein drittes Organ die Bewegungen der beiden andern annähme, dann würde auch keine Vergleichung, sondern eine Vermischung und Zusammensetzung der Begriffe entstehen, weil aus mehreren zugleich auf einen Körper wirkenden Bewegungen eine neue zusammen-

[118]) Unt. ü. d. M. II, S. 86.
[119]) Verm. phil. Schr. II, S. 26.
[120]) Psych. Vers. S. 272.

gesetzte Bewegung erzeugt werden würde. Auch dieses Argument findet sich bei Tiedemann in grosser Ausführlichkeit wieder[121]).

Als dritter Beweisgrund für die Immaterialität der Seele gilt Bonnet der Umstand, dass wir ein unmittelbares Vermögen besässen, eine Handlung anzufangen, sie fortzusetzen und aufzugeben; materiellen Körpern komme eine derartige Fähigkeit nicht zu. Auch dieser Beweis wird von Tiedemann[122]) wiederholt.

Wenn Bonnet so einerseits denen, die an einer immateriellen Substanz festhielten, scharfsinnige Beweisgründe für das Bestehen einer solchen an die Hand gab, so neigte doch andrerseits sein ganzes System so sehr zum Materialismus, dass Meiners und Hissmann, die im übrigen seine eifrigen Anhänger waren, nur konsequent zu sein glaubten, wenn sie diese Seelensubstanz, die dem Menschen ja nicht einmal einen Vorzug vor den Polypen gab, aus ihrer Psychologie entfernten[123]). Für die Erklärung der Einheit des Bewusstseins, meinten sie, erhöben sich aus der Annahme einer einfachen Substanz mindestens eben so grosse Schwierigkeiten als aus der einer zusammengesetzten; was die Bewegung der Organe betraf, so hatte Bonnet selbst ja eine Andeutung zu ihrer mechanischen Erklärung gemacht, und auf die Schwierigkeit, die Bonnet darin fand, für die Urteilserscheinungen einen entsprechenden physiologischen Vorgang zu denken, gingen sie nicht näher ein. Und so sagt denn Hissmann, ihm komme kein Gedanke, der je von einem Menschen gedacht worden, sonderbarer und unbegreiflicher vor als der von einem einfachen im Menschen wohnenden Wesen; er finde in der ganzen Geschichte keine noch so unwahrscheinliche und auffallende Fiktion unwahrscheinlicher als dies unglaublichste Feeenmärchen[124]).

Ein treffliches Beispiel für die Verbreitung Bonnetischer Ideen in jener Zeit ist ein kleiner an ganz andere Gedankengänge

[121]) Unt. ü. d. M. II, S. 82.

[122]) Ebd. S. 83.

[123]) Jedoch hat Meiners nach dem Erscheinen von Tetens' Vers. ü. d. m. N. seine Meinung geändert. Siehe Grundriss der Seelenlehre, S. 64ff.

[124]) Psych. Vers. S. 248.

Bonnets anknüpfender „Materialismusstreit“, in dem man hüben und drüben mit ihm entlehnten Grundsätzen kämpfte.

Der Verfasser eines anonym erschienenen und viel besprochenen Buches „Anmerkungen und Zweifel über das Wesen der menschlichen und tierischen Seele“ ging aus von dem zuerst von Bonnet ausführlich entwickelten Gedanken einer Verkettung aller Lebewesen und andrerseits von Beobachtungen, die dieser über die Teilung von Polypen und anderer niederer Tierarten in mehrere Einzelwesen gemacht hatte[125]). Die Annahme einer Verkettung und Stufenfolge aller Wesen führte ihn zu der Behauptung, dass alle Seelen entweder einfach oder zusammengesetzt sein müssten. Einfach aber könnten sie unmöglich alle sein, denn dann wären es auch die Seelen der Polypen, die sich ja doch in mehrere lebende Wesen zerteilten und deren Seelen sich folglich auch teilen müssten. Man müsste sonst annehmen, dass ein Polyp die Seelen aller der Polypen in sich enthalte, die sich später aus ihm entwickeln würden. Dann aber wäre doch die Natur sehr zur Unzeit mit den Seelen verschwenderisch gewesen, wenn sie dem so wenig beträchtlichen Geschöpfe eine so ungeheure Menge Seelen und dem weit wichtigeren, dem Menschen, nur Eine gegeben hätte. Und diese Legion Seelen in einem einzigen Polypen, wie würden die sich mit einander vertragen? Empfinde jede für sich, so könnte der Polyp nie mit sich selbst einig sein, nie einerlei Sache begehren; er müsse notwendig gleich nach seiner Entstehung umkommen, weil jede Seele werde nach ihrer Empfindung verfahren wollen, denn dass so viele tausend Seelen an verschiedenen Stellen des Polypen zu gleicher Zeit gleiche Empfindungen hätten, das könne man doch unmöglich annehmen. Und wenn nur Eine empfinde, so seien die andern überflüssig und entbehrlich, es müssten demnach einfache Seelen existiren können, ohne zu wirken d. h. ohne Seelen zu sein.

Dagegen zogen nun Tiedemann[126]), und ein Pfarrer namens

---

[125]) Siehe Bonnet, Considérations sur les Corps Organisés S. 215. Auch Trembley hatte Beobachtungen über diese Tierarten gemacht; siehe sein Mémoire pour servir à un genre de polypes, Paris 1744.

[126]) Unt. ü. d. M. II. S. 61 ff.

Oesfeld in einer eigens zur Widerlegung verfassten Schrift[127]) und zwar mit Bonnetischen Grundsätzen ins Feld. Es ist durchaus nicht ungereimt, sagt Tiedemann, sich auf Bonnet berufend, wenn man behauptet, dass in einem Polypen mehrere Seelen wohnen. Nach Bonnets Theorie der Urzeugung müsse der Polyp auch eine Menge sich entwickelnder Gehirne enthalten, und ebenso gut wie er dies könne, könne er auch eine Sammlung künftig sich entwickelnder Seelen bei sich bewahren. Auch Oesfelds Widerlegung läuft darauf hinaus, dass er dem unbekannten Verfasser zu beweisen sucht, er habe keine treffenden Argumente gegen Bonnets Theorie der Urzeugung vorgebracht[128]).

5. Einen Gegenstand vieler Erörterungen in der Psychologie des vorigen Jahrhunderts bildete die Frage nach dem Sitz der Seele. Unter den vielen darüber aufgestellten Hypothesen war die Bonnets, die schon vor ihm von de la Peyronnie vertreten ward, eine der am meisten erörterten. Bonnet war der Meinung, dass der Sitz der Seele d. h. der Teil des Gehirns, der das unmittelbare Werkzeug der Empfindungen, der Gedanken und der Handlungen sei, in das corpus callosum verlegt werden müsse[129]). — Platner hielt Bonnets Ansicht für nicht gegründet und meinte, dass das ganze Gehirnmark als Sitz der Seele angesehen werden müsse[130]). Auch Hissmann, der Bonnets Hypothese sehr ausführlich bespricht, stimmte ihm nicht bei; von seinem materialistischen Standpunkt kam er vielmehr zu der Ansicht, dass man die Nerven nicht als blosse Empfindungsleitern ansehen dürfe; man müsse, da die Wurzel eines Nerven vor seinen Zweigen keinen Vorzug verdiene, das ganze Nervensystem mit der Kraft der Empfindung überschütten[131]). Eine später vielgenannte Schrift des Physiologen Soemmering, der den Sitz der Seele in eine Hirnflüssigkeit verlegen wollte, berief sich noch auf Bonnet und dessen Schüler von Bonnstetten. Wenigstens eine ähnliche Art der Lokalisation des Bewusst-

[127]) M. G. F. Oesfeld, Die Lehren von der Immaterialität . . . . . der menschlichen Seele wider die neusten Einwürfe verteidigt.

[128]) Siehe S. 22 dieser Schrift.

[129]) Siehe Lotzes ähnliche Lehre, Medic. Psych. S. 119.

[130]) Philos. Aph. S. 50.

[131]) Br. ü. G. d. Ph. S. 101 ff.

seins nahmen die meisten derjenigen an, die Bonnet in seiner Unsterblichkeitslehre folgten.

6. Bevor wir zu dieser viel zu Bonnets Ruhme beitragenden Lehre übergehen, müssen wir kurz das besprechen, was er über die Einheit und Einerleiheit der Persönlichkeit lehrt. Die Einheit der Person beruht nach Bonnet auf einem Gefühle, das die Seele für sich selbst besitze, und das daher unzertrennlich mit allen ihren Modifikationen verbunden sei, und auf der Erinnerung, die er als zweite notwendige Bedingung des Ich-Bewusstseins bezeichnet. Er unterscheidet zwei Arten von Persönlichkeit, die erstere entstehe schlechtweg aus der Verbindung, welche die Erinnerung zwischen den vorhergehenden und nachfolgenden Bewusstseinszuständen veranlasse, die zweite sei nichts anderes als die erste, insofern sie überdacht werde; sie entstehe aus einer Reflexion der Seele auf ihr eigenes Ich.

Diese Ausführungen Bonnets werden von Lossius fast wörtlich wiedergegeben. Nur möchte er dem Ichgefühl oder dem Gefühl der Identität eine noch grössere Rolle zuschreiben, indem er meint, dass wir dieses auch dann haben würden, wenn wir keine Empfindungen und Vorstellungen hätten. — Diese Unveränderlichkeit des Ich überzeuge ihn mehr als alle metaphysischen Beweise, dass in ihm eine von seinem Körper wesentlich verschiedene Substanz sich befinde [132]).

Meiners [133]) und Hissmann [134]) dagegen erheben, wie in fast allen Fragen, in die die immaterielle Seele hineinspielt, gegen ein solches Gefühl der Identität ihren Widerspruch. Meiners definirt das Gefühl der Persönlichkeit als das aus der Vergleichung unseres gegenwärtigen und vergangenen Zustandes entspringende Gefühl, dass wir, die wir jetzt sind, auch ehemals waren. Wenn also das auf diese Weise entstehende Gefühl zu verschiedenen Zeiten nicht verschieden sein solle, so müssten die verglichenen Bewusstseinszustände nach Beschaffenheit und Zahl stets dieselben bleiben. Dazu spreche auch der Umstand gegen ein solches Gefühl der

---

132) Phys. Urs. d. W. S. 156 ff.

133) Verm. philos. Schr. S. 22 ff.

134) Psych. Vers. S. 156 ff.

Identität, dass, wenn wir in unserer oder anderer ihrer Art zu empfinden, zu urteilen und zu handeln, grosse Veränderungen wahrnähmen, wir selbst zu sagen pflegten, dass wir oder die andern nicht mehr dieselben Personen wären. — Hissmann, der auch hier wieder von seiner materialistischen Grundansicht ausgeht, hält das Gefühl der Einerleiheit hauptsächlich deshalb für unmöglich, weil unsere Seele das unwandelbare und unveränderliche Wesen nicht sei, für das man es in den gangbaren Systemen zu halten pflege; unsere Seelenorgane befänden sich in einem beständigen Fluss, und aus dem Fluss der Organe ergäbe sich ein ständiger Wechsel der Vorstellungen und Handlungen, mit dem das Gefühl der Einerleiheit schwinden müsse.

7. Dagegen sind beide trotz ihres Materialismus wieder Bonnets bewundernde Anhänger in seiner Lehre von der Unsterblichkeit, in der dies Gefühl der Identität und die immaterielle Seele überhaupt eine wesentliche Bedeutung nicht haben; denn, sagt Bonnet, es heisse die Pyramide auf die Spitze stellen, wenn man die Entscheidung hierüber von der abstrakten Frage, ob die Seele Materie oder Geist sei, abhängig machen wolle. Es sei ein völlig unerwiesener Satz, dass eine materielle Seele zu gleicher Zeit mit verwesen müsse, wenn der grobe Körper zerfalle, denn es sei nicht ausgemacht, dass eine jede Materie zerstörbar sei.

Bei der Darstellung seiner Lehre wirft Bonnet — wir gehen hiervon aus, weil dies am ehesten einen Begriff von seiner Lehre und auch von der Art seiner Darstellung, auf der ihr Erfolg nicht zum mindestens beruhte, giebt — zunächst die anziehende, aber freilich sehr problematische Frage auf, wie es sich mit der Persönlichkeit der Tiere verhalte, die eine Metamorphose durchmachen. Bilden Raupe, Puppe und Schmetterling Eine Person d. h. erinnert sich der Schmetterling noch seines Raupenstandes? Die Raupe enthalte den Schmetterling in sich vorgebildet, sie sei eine besondere Art von Ei, das dazu bestimmt sei, das kleine in ihm verborgene Geflügel zu hegen und zu nähren; denn schneide man der Raupe die Füsse ab, so werde auch der Schmetterling ohne Füsse geboren. Es wären also die Füsse des Schmetterlings in

denen der Raupe eingeschlossen, ebenso befinde sich das Gehirn des Schmetterlings in der schuppigen Hülle des Raupenkopfes, und noch viel weniger bekomme der Schmetterling eine andere Seele.

Im Puppenzustand sei die Seele äusserlich nicht wirksam, aber sie könne innerlich gewisse Träume haben, indem sie an einige Empfindungen, die sie unter der Gestalt der Raupe gehabt habe, zurückdenke. Denn wenn der Schmetterling nicht zugleich ein anderes Gehirn bekommen habe, warum sollten dann die Fibern des Gehirns, die durch die Sinne der Raupe erschüttert wären, nicht noch eine solche Einrichtung beibehalten haben, dass sie durch innerliche Eindrücke bewegt werden könnten?

Endlich erscheine der Augenblick, wo der Schmetterling seine Hülle abwerfe und ein neues Leben anfange. Unter der Raupengestalt habe das Insekt nur zwölf Augen, unter der Gestalt des Schmetterlings habe es viele tausend. Unter der Raupengestalt habe es Zähne und nähre sich von einer groben Speise, unter der des Schmetterlings habe es einen feinen Rüssel und sauge den Honig aus den Blumen.

Mit seiner Gestalt hätten sich auch seine Beziehungen zu den Gegenständen verändert. Weil aber die Seele ihren Sitz nicht geändert habe, so könne sie sich an einige Empfindungen ihres vorigen Zustandes erinnern, und wenn der Schmetterling auch nur Eine von diesen Empfindungen im Gedächtnis behalten habe, so würde dies schon hinreichen, um das Selbst des Schmetterlings mit dem der Raupe zu verbinden.

Mit dieser fortgesetzten Erinnerung könne noch ein anderer Endzweck verbunden sein: der Zuwachs an Glückseligkeit, der für das Individuum aus der Vergleichung der beiden Zustände entstehe. Habe der Schöpfer alle Geschöpfe möglichst glücklich machen wollen, so sei auch gewiss der Schmetterling mit einbegriffen.

„Sollte in den Augen eines höheren Geistes der Mensch eben das sein, was in den Augen eines einsichtsvollen Naturforschers die Raupe ist? Die Liebe zu uns selbst macht uns dieses wünschenswert, die Vernunft wahrscheinlich, die Offenbarung gewiss.“

Die weitere Ausführung der Lehre läuft namentlich auf die Untersuchung der Frage hinaus, wie die Erinnerung an das jetzige Leben zu erhalten sei. Da Gott nicht unnötig Wunderwerke thue, sei es das Wahrscheinlichste, dass dies infolge einer Einrichtung geschehe, nach der unser gegenwärtiges Gehirn ein anderes in sich schlösse, das vom ersten dauerhafte Eindrücke annähme, und das dazu bestimmt wäre, sich später zu entwickeln. Sodann bringt er seine Auferstehungslehre in Zusammenhang mit seiner Lehre von der Urzeugung; es finde in beiden Fällen nur eine Entwickelung, keine eigentliche Neuschaffung statt. Die Zeugung sei die Entwickelung von Keimen, die seit Anbeginn der Welt existirt hätten; die Auferstehung sei die Entwickelung eines ätherartigen, mit Eindrücken dieser Welt versehenen Körpers in einer zukünftigen Weltperiode.

Diese Lehre fand in Deutschland ausserordentlichen Beifall. Sulzers ausführliche Abhandlung über diesen Gegenstand bewegt sich vollständig in Bonnets Gedankengängen. Er nahm damit sogar die in dieser Lehre liegenden Voraussetzungen der Bonnetischen Psychologie an, obgleich er doch bis dahin im grossen und ganzen Wolff gefolgt war [135]). Hennings, Meiners [136]) und Hissmann [137]) waren Bewunderer dieser Lehre. Es sei hier nur das Urteil des letzteren angeführt: „Die Anwendung, die Bonnet von der Persönlichkeit der eine Verwandlung durchmachenden Tiere auf den Menschen macht, ist ebenso ergötzend, als sie witzig und dabei gründlich ist. Man wird die erhabenen, trostreichen Gedanken des vortrefflichen Verfassers allemal mit dem Vergnügen lesen, das sie zuerst in unsere Seele gossen, indem sie uns allemal Aufrichtung und Heiterkeit einflössen, wenn wir über einen Zustand nachdenken, in welchen wir über lang oder kurz ganz gewiss versetzt werden.“

Lavater hoffte gar, durch Bonnets Lehre Mendelssohn zum Christentum bekehren zu können. In der Widmung der von ihm übersetzten Palingenesie, in der Bonnets Lehre von der Unsterblich-

[135]) Verm. phil. Schriften B. II, S. 1 ff.

[136]) Verm. phil. Schr. I, S. 43.

[137]) Psych. Vers. S. 154.

keit ausführlich entwickelt ist, forderte er Mendelssohn auf, entweder die Beweise, die Bonnet für die Wahrheit des Christentums gegeben habe, öffentlich zu widerlegen, oder „zu thun, was Sokrates gethan haben würde, wenn er die Beweise gleich unwiderleglich gefunden haben würde“.

Indessen konnte der grosse Beifall, den Bonnets Unsterblichkeitslehre in Deutschland fand, der Ausbreitung seiner empirischen Psychologie nicht förderlich sein. Der letzte Lebensabschnitt unseres Philosophen war fast ausschliesslich von der weiteren Ausführung dieser Gedanken über die Unsterblichkeit ausgefüllt, und je grösser der Ruhm war, den der Verfasser der Palingenesie erwarb, desto mehr musste der Verfasser der empirischen Psychologie verdunkelt werden. Dieser Umstand mag es zum Teil erklären, dass Bonnets Psychologie bald an Einfluss verlor. Der wesentliche Grund aber dafür, dass sie in völlige Vergessenheit geriet, ist in der Kantischen und der an diese sich anschliessenden idealistischen Philosophie zu suchen; es ist eine wunderbare Erscheinung dass die empirische Psychologie nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ mit Einem Male in ihrer Entwickelung unterbrochen ward, und die philosophische Litteratur Deutschlands wie unvermittelt einen ganz anderen Charakter annahm. Erst neuerdings, nachdem die empirische Psychologie wieder in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses getreten und auch die Physiologie wieder als Hülfswissenschaft herbeigezogen ist, ist man wieder auf Bonnet und auf die von ihm beeinflussten deutschen Psychologen aufmerksam geworden. Immerhin bleibt es zu verwundern, dass die gegenwärtige Psychologie bei so mannigfachen Berührungspunkten mit der Psychologie jener Zeit noch nicht in lebendigere Beziehung zu ihr getreten ist.

IX.

Melanchthon als Philosoph.

Von

Privatdozent Dr. **Heinrich Maier** in Tübingen.

II.

(Schluss.)

Die Naturphilosophie mündet in die Ethik aus. Die letztere entnimmt der „Physik" den Satz, dass der Mensch, wie jedes Naturwesen, auf ein bestimmtes Ziel angelegt ist, und sie stützt sich durchweg auf die Ergebnisse der psychologischen Untersuchung[119]. Besonderes Interesse hat sie an den Doktrinen von der Willensfreiheit und von den Affekten, die darum hier noch ausführlicher erörtert werden, als in der Psychologie. Im übrigen ist sie eine selbständige demonstrative Wissenschaft. Ihre Grundlage sind die praktischen Principien. Von ihnen geht die Deduktion aus, die geradezu als Entfaltung der menschlichen Natur charakterisiert werden kann. Die philosophische Ethik ist die Lehre von den Tugenden, „das vernünftige Wissen um die aus ihren Quellen womöglich in kunstgerechter Demonstration abgeleiteten Regeln über das der Natur des Menschen angemessene, im bürgerlichen Leben notwendige sittliche Handeln", „die Entwicklung des natürlichen Gesetzes in der Form von wissenschaftlichen Beweisen, deren Schlusssätze nichts anderes sind, als die Definitionen der Tugenden, bezw. die mit dem Dekalog, soweit derselbe von äusserer Disciplin handelt, überein-

[119]) vgl. XIII 650. 6. 197. III 360f. (Dedikationsepistel zur „epitome phil. mor."). XI 281f. XVI 281f.

stimmenden Regeln über die Disciplin, der sich sämmtliche Menschen zu unterwerfen haben“[120]. Wir kennen die Geschichte dieser Wissenschaft in Melanchthons Entwicklung. Einst, in den ersten Loci, in der Fehdeschrift gegen Rhadinus, war sie schärfer als irgend ein anderer Zweig der Philosophie bekämpft worden. Das Bedürfnis, das ewige, göttliche Recht der Staatsgewalt der Papstkirche gegenüber zu sichern, führte zu ihrer Restitution. Die zweite Bearbeitung der Loci hebt ausdrücklich hervor: so wenig das Evangelium die Arithmetik oder die Eloquenz verwirft, so wenig ist es gesonnen, das Naturrecht, das natürliche Urteil über Sitten und civiles Leben ausser Geltung zu setzen: die natürlichen Grundsätze über die Ehe, über die Besitzverteilung, über die staatliche Ordnung, über die Rechtsprechung, aufheben, hiesse die Natur selbst korrumpieren, während das Evangelium sie vielmehr heilen, auf ihren ursprünglichen Stand zurückführen will[121]. Die neue Ethik verleugnet nirgends ihre Genesis. Schon der Begriff der „civilen Gerechtigkeit“, der seit Melanchthon für das eigentümliche Gebiet der rationalen Sittenlehre üblich ist, lässt das Motiv erkennen, dem diese Disciplin ihre Entstehung verdankt. Daher auch die principielle Verbindung und Vermischung sittlicher, rechtlicher und politischer Gesichtspunkte und Theorien, der wir überall in Melanchthons ethischen Schriften begegnen.

An der Hand Ciceros und Aristoteles’ hat sich Melanchthon sein eigenes ethisches System gebildet. Seine erste ethische Arbeit waren, wie wir wissen, Scholien zu Ciceros Officien, seine letzte aus seinem Nachlass von seinem Schwiegersohn Peucer herausgegebenen Prolegomena zu derselben Schrift Ciceros. Aus den Kommentaren zu der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ist sein eigenes Lehrbuch der Moralphilosophie hervorgewachsen. Dasselbe liegt in zwei Bearbeitungen vor. Die eine ist betitelt: „Epitome der Moralphilosophie“, die andere: „Elemente der christlichen Doktrin“[122]. Die Verschiedenheit der beiden Schriften, die sofort

[120]) XVI 23. 21. 167. 165.

[121]) XXI 461 f.

[122]) Epitome XVI 21—164 (1. Auflage 1538 erschienen). Elementa 165—276 (1. Aufl. 1550 erschienen). Ausserdem hat die Darstellung der melanch-

in die Augen springt, darf doch nicht überschätzt werden. Es ist kein Zweifel: die „Elemente“ sind theologischer gehalten, als die „Epitome“. Immer wieder wird auf den pädagogischen Wert der natürlichen Ethik für das religiöse Leben hingewiesen. Der didaktisch-teleogische Gesichtspunkt ist fast ungebührlich in den Vordergrund gerückt. Die hauptsächlichen Aenderungen sind aber formeller, methodischer Art. Besondere Sorgfalt ist auf die Einfügung der Ethik in das fertige, erkenntnistheoretisch fundamentierte Gesamtsystem verwendet. Die Behandlung ist lehrhafter, schematischer, aber doch etwas kürzer. Auch in der Anordnung ist manches anders geworden. So erörtert z. B. das 2. Buch der „Elemente“, de justitia, nur die juristische Seite der partikulären Gerechtigkeit, während das zweite Buch der Epitome zugleich die ethisch-sociale Seite der Gerechtigkeit überhaupt behandelt: darum sind in den Elementen die Tugenden der Wahrhaftigkeit, der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit u. s. f. dem 1. Buch zugewiesen, das im übrigen in beiden Schriften die prinzipiellen Fragen der Ethik bespricht. Der Inhalt selbst ist in den beiden Bearbeitungen im wesentlichen derselbe. Ueber das Lebensziel, das dem Menschen gesteckt ist, ist die Philosophie zufolge der Verdunklung der natürlichen Gotteserkenntnis nicht ganz zur Klarheit durchgedrungen. Doch haben die Stoiker erkannt, dass der Mensch um Gottes willen da ist. Aristoteles bezeichnet die normale Thätigkeit der höchsten Potenz, die Ausübung der Tugend als Lebenszweck des Menschen. Hätte er den Gradunterschied unter den Aktionen beachtet, so hätte er gefunden, dass die höchste Thätigkeit ist: Gott erkennen und Gott gehorchen, und er hätte die Tugend in Beziehung zu diesem Zweck, d. h. zur Gotteserkenntnis gesetzt. Immerhin kann man sich der aristotelischen Anschauung anschliessen — wenn man nur im Auge behält, dass Gott erkennen die höchste Tugend

thonischen Ethik zu berücksichtigen die „Enarrationes aliquot librorum Ethicorum Aristotelis“, die „commentarii in aliquot politicos libros Arist.“, die „Prolegomena in Officia Ciceronis“, das „argumentum“ und die „Scholien“ zu den Officien Ciceros, und natürlich die verschiedenen Bearbeitungen der loci (gelegentlich auch die kleineren ethischen und juristischen Arbeiten in C. R. XVI und die einschlägigen Deklamationen).

ist und alle Tugenden auf Gott zu beziehen sind. Ganz verkehrt ist die Lehre Epikurs, der in der Lust den Lebenszweck des Menschen sieht. Es ist zwar nicht so, dass utilitarische Motive überhaupt sittlich verwerflich wären. Wenn es wahr ist, was Valla zu beweisen sucht, dass alle Menschen in ihrem Handeln durch Nützlichkeitsgründe oder durch Ruhmbegierde bestimmt werden, so ist dieses Verhalten nicht unmittelbar unsittlich. Der Mensch hat nach Anerkennung, nach den Vorteilen des Lebens zu streben; er soll das Interesse der Selbsterhaltung wahren; er darf die Aussicht auf Belohnung zu einem Beweggrund seines Handelns machen. Aber es besteht unter den Gütern, unter den Zwecken des Wollens ein Rangunterschied. Das primäre Gut, das oberste Ziel ist und muss sein: die Tugend, die Gott dient um Gottes willen, die seine Ehre fördert, nicht um menschlicher Annehmlichkeiten willen. Die Nützlichkeitserwägungen und die Lustmotive haben ein Recht, so weit sie sich dem höchsten Ziele unterordnen, sofern sie dem sittlichen Willen dienstbar sind; dem lautern Streben nach Tugend kann sich die Rücksicht auf andere Zwecke, auf künftigen Lohn, auf natürliche Güter zugesellen, mit dem einen Vorbehalt, dass das specifisch-sittliche Motiv durch die andern in keiner Weise beeinträchtigt wird. Man sieht: der stoische Rigorismus, der nur die Tugend ein Gut nennen will, ist ebenso falsch wie die epikureische Lustlehre. Neben dem moralisch Guten gibt es natürliche Güter. Melanchthon folgt der (aristotelischen und) scholastischen Einteilung der Güter in drei Klassen. Sittliche Güter sind die Handlungen, Willensregungen und psychischen Beschaffenheiten, die mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmen. Die beiden andern Arten sind in sittlicher Hinsicht ἀδιάφορα: das Nützliche, d. h. die Dinge, die der natürlichen Selbsterhaltung dienen, wie Speise, Trank, Geld — und das Angenehme, d. h. dasjenige, was einem normalen, natürlichen Trieb entgegenkommt, wie z. B. das Lustgefühl, das der Durstige empfindet, wenn er trinkt. Auch die scholastische Einteilung der Uebel in Uebel der Schuld und der Strafe (malum culpae und malum poenae)[123]) wird aufgenommen.

---

[123]) Thomas, S. th. I qu. 48. art. 5 und Parallelstellen. — vgl. C. R. XIII 156.

Die Tugend selbst ist derjenige Habitus, der den Willen zum Gehorsam gegen die Norm der Vernunft (d. h. aber gegen den Willen Gottes) geneigt macht, oder, um mit Aristoteles zu reden, die durchweg in der Mitte zwischen Extremen liegende Willensbeschaffenheit, welche sich dauernd und nach freier Entscheidung durch die Normen der Vernunft, wie sie z. B. im Urteil des Weisen zur Erscheinung kommt, bestimmen lässt. Darnach sind der Verstand, der durch sein Urteil (dictamen rectae rationis) den Willen lenkt, und der Wille, der sich freiwillig, dauernd, ohne Schwanken und gerne dem Verstand unterwirft, die beiden Hauptfaktoren, welche die Tugend zu stande bringen. Mitwirkende Ursachen (συναίτια) sind die sittliche Belehrung, natürliche Neigungen zum Guten (naturales inclinationes) und die Disciplin, d. h. die Gewöhnung. Man darf jedoch nicht vergessen, dass das alles nur für die philosophischen Tugenden gilt, nicht für die christlichen, die ausserhalb des Rahmens der Moralphilosophie fallen. Die natürliche Sittenlehre umfasst sechs Grundgesetze, welche das Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seinesgleichen regeln, Keuschheit und Ordnung in dem der Fortpflanzung der Spezies dienenden Geschlechtsverkehr, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit in Handel und Wandel fordern und das Fundament zum Civil- und zum öffentlichen Recht legen. Doch schliesst sich die Aufzählung und Einteilung der philosophischen Tugenden und Pflichten im einzelnen am besten an den Dekalog an. Ueber die erste Tafel des Dekalogs, welche die specifisch religiösen Gebote und Tugenden umfasst, weiss die Philosophie freilich nicht viel zu sagen. Die volle Erkenntnis Gottes, des liebenden, verzeihenden Vaters, mit der sich Vertrauen, kindliche Furcht, Hoffnung, Liebe und Geduld verbinden, der aus dem Glauben entspringende Gebetsverkehr und die entsprechende Verehrung Gottes sind Pflichten, die über die Sphäre der Vernunft hinausliegen. Aber das natürliche Sittengesetz gebietet, dem gerechten, richtenden, allmächtigen Gott, den die Vernunft erkennt, zu dienen und zu gehorchen, den Eid und den göttlichen Namen heilig zu halten und Gott mit gewissen Ceremonien, die zugleich Fernstehende für die Religion zu gewinnen vermögen, zu verehren. Reichhaltiger ist das natürliche Wissen

über die zweite Gesetzestafel, deren Gegenstand die socialen Tugenden und Gebote sind. Das vierte Gebot fordert allgemein Gehorsam gegen die sociale Ordnung. Das ist die universale Gerechtigkeit nach ihrer politischen und gesellschaftlichen Seite. Sie umschliesst die Pflichten der Unterwerfung unter die Staatsgewalt, unter die Gesetze, die Kindes- und die Elternliebe, die Gattenliebe u. s. f. Von der partikulären Gerechtigkeit handelt das 5., 6. und 7. Gebot. Das 5. Gebot oder vielmehr dasjenige natürliche Gesetz, das mit dem 5. Gebot des Dekalogs zusammenfällt, betrifft eine Lebensfrage der Gesellschaft: die persönliche Sicherheit. Ja man kann sagen, sein Gegenstand selbst ist die Erhaltung der menschlichen Societät. Hier liegt die Wurzel des Strafrechts. Das 6. Gebot enthält die Ethik und das natürliche Recht der Ehe und des Verkehrs der Geschlechter. Das 7. hat zum Gegenstand die Verteilung des Eigentums: es ist die Grundlage des Civilrechts. Mit der partikulären Gerechtigkeit berühren sich nun aber noch eine ganze Anzahl anderer Tugenden, die durch das natürliche Sittengesetz gefordert werden: so Wohlwollen, die Freundschaft, die Freigebigkeit, das Mitleid, die Dankbarkeit, lauter Tugenden, die für den Bestand der menschlichen Species unumgänglich notwendig sind, ferner die Billigkeit, die Berufstreue, die Selbstbeherrschung, die Willensstärke in der Abwehr des Unrechts und die mit dem sechsten Gebot zusammenhängenden Tugenden der Keuschheit, der Schamhaftigkeit und der Mässigkeit. Das achte Gebot verlangt Wahrhaftigkeit und in Verbindung damit Festhalten an der Wahrheit und Aufrichtigkeit der Gesinnung[124]).

Melanchthon versäumt nicht, jede einzelne dieser Pflichten von praktischen Principien aus mit Hilfe regelrechter Demonstrationen abzuleiten. In breiter Ausführung behandelt er nun aber die partikuläre Gerechtigkeit. Er scheidet dieselbe mit Aristoteles und den Scholastikern in die distributive, welche die Ordnung der Personen im öffentlichen und privaten Leben herstellt, und die commutative, welche den Austausch der Güter regelt. Das gibt An-

---

[124]) s. besonders Epitome 60—64. 151—164. Elementa 214—222. Enarrationes 385—391. loci² XXI 400—404. loci³ 713—16. vgl. Dialect. XIII 539—41 und Proleg. in Cic. Off. XVI 543ff.

lass, im Weiteren eine Reihe juristischer Fragen principieller und specieller Natur zu erörtern.

Die bei den Juristen übliche Definition der Gerechtigkeit wird anerkannt und erläutert. Das Recht selbst zerfällt in zwei Arten: das natürliche Recht, das nichts anderes ist als der Inbegriff der von der Gottheit unserem Geiste eingepflanzten praktischen Principien und der aus denselben syllogistisch abgeleiteten Sätze über die moralische Lebensführung, — und das positive, das aus dem natürlichen Recht fliesst, aber demselben genauere Bestimmungen, die nicht notwendig sind, sondern nur auf probablen Erwägungen beruhen, anfügt. Das Weltrecht, das internationale Recht der Völker (jus gentium), das in der juristischen Tradition (seit Cicero) eine Mittelstellung zwischen dem natürlichen Recht und dem positiven einnimmt, wird verworfen und statt dessen innerhalb der (ursprünglichen und abgeleiteten) Sätze des natürlichen Rechts ein Rangunterschied zwischen den notwendigen, ewigen, unbedingt giltigen und den minder notwendigen, einer gewissen Entwicklung und Wandlung unterworfenen Gesetzen gemacht[125]). Die juristischen Einzelerörterungen, die im Folgenden gegeben werden, behandeln teils Probleme, die zu dem hergebrachten Inventar der scholastischen Ethik gehören, teils Fragen, deren Besprechung den künftigen Juristen auf sein Fachstudium vorbereiten kann, teils endlich Streitpunkte von unmittelbar aktueller Bedeutung. Welches Verhältnis besteht zwischen dem summum jus und der Billigkeit? Hat sich die Rechtsprechung an das geschriebene Recht oder an die Aequität zu halten? Wann entschuldigt Unkenntnis ein Vergehen? Was versteht man unter vorsätzlichen Delikten? Kommt es den Fürsten zu, unfromme Kulte zu ändern, wenn die Bischöfe oder die höheren Herren (der Kaiser) lässig sind oder gar sich widersetzen? Ist es Privatpersonen gestattet, Tyrannen zu tödten? War Konstantin im Recht, als er seinen ihm verwandten und verbündeten Mitregenten Licinius wegen dessen Grausamkeit gegen die Christen bekriegte? Ist es Todsünde, staatliche Gesetze, d. h. die Edikte der staatlichen

[125]) s. ausser Epit. und Elem. besonders Enarrationes 383 ff. loci² XXI 403 f. loci³ 715. vgl. Thomas S. th. II 1. qu. 94 und 95, insbes. qu. 95 art. 4.

Obrigkeit zu verletzen? Wie ist die Constitution Bonifacius VIII zu beurteilen, welche feststellt, dass dem römischen Bischof kraft göttlichen Rechts beide Schwerter zukommen, d. h. dass er der oberste Bischof sei, dass er als solcher die Aufsicht über die Könige habe mit dem Recht, im Fall von Thronerledigungen Könige einzusetzen, und dass ihm die Könige auch in politischen Dingen Gehorsam schuldig seien? Hatte Naboth ein Recht, dem König den erbetenen Weinberg zu weigern, während doch die Könige als Herren auch über das Vermögen der Privatleute bezeichnet werden? Kann man kraft der Verjährung Eigentum erwerben, und kann man es vor Gott verantworten, solche Güter festzuhalten? Ist es durch das natürliche Recht verboten, Zinsen zu nehmen? Oder, wie die Frage in den „Elementen" mit charakteristischer Aenderung gefasst ist, hat Nehemia mit Recht den Juden befohlen, die (12prozentigen) Zinsen, die sie von Stammesgenossen genommen, zurückzuerstatten? Ist der Rentenkauf, der dem Verkäufer das Recht des Rückkaufs lässt, berechtigt, oder ist derselbe als zinsbares Darlehen zu betrachten? Kann man mit Rücksicht auf das „Interesse", d. h. auf entstehenden Schaden oder entgehenden Gewinn, etwas (einen Schadensersatz) für ein ausgeliehenes Kapital verlangen? Sind Gesellschaftsverträge gestattet, in denen die eine Partei mit Vermögensbeiträgen, die andere mit Arbeitsleistung beteiligt ist und die erstere einen Gewinnanteil unbeschadet des Kapitals verlangt? Kommt den Priestern blosse Nutzung (usus) oder ein Niessbrauch (ususfructus) an den Einkünften der Kirche zu? Sind die Mobilien eines Hausmieters, der nicht zahlt oder die Wohnung beschädigt, dem Vermieter verpfändet? Muss der Mieter, der einen gemieteten Gegenstand vor der festgesetzten Zeit zurückgibt, die volle Miete bezahlen? Hat Mars den Sohn des Neptun mit Recht getötet, der die Alcippe, die Tochter des Mars schändete? Haben Eheverlöbnisse, die ohne Einwilligung der Eltern eingegangen sind, bindende Kraft[126])?

---

[126]) Das sind im wesentlichen die Fragen, die in der Epitome und in den „Elementa" behandelt sind. vgl. auch die Prolegomena in off. Cic. 549 ff., ferner die „quaestiones aliquot Ethicae" 453 ff., die „dissertatio de contractibus", die

Dass die letzte Frage in den „Elementen“ ausgeschieden ist, ist äusserst charakteristisch. Dieselbe war der hauptsächliche Streitpunkt zwischen den Wittenberger Juristen und Theologen. In der „Epitome“ ist der theologische Standpunkt vertreten. Mit Berufung auf Bibelstellen, auf römisch-rechtliche Bestimmungen (Institutionen) und selbst auf eine Stelle des älteren kanonischen Rechts (Decretum) wird entschieden, dass Eheverlöbnisse, ohne den elterlichen Consens eingegangen, ungiltig seien. Das ist das alte Recht. Die entgegenstehende Anschauung des neuern kanonischen Rechts, die die Wittenberger Juristen für bindend halten, ist abzulehnen. In den fünfziger Jahren war der Streit schon zur Ruhe gekommen. Melanchthon selbst hat sich der Autorität der Kanonisten gebeugt, sofern er im Gegensatz zu der Ansicht Luthers einer gegen den Willen der Eltern geschlossenen, aber vollzogenen Ehe Gültigkeit zuschreibt[127]). Zwar lässt sich in den „Elementen“ so wenig wie in der „Epitome“ verkennen, dass er von dem Bestreben geleitet ist, das römische Recht dem kanonischen gegenüber einseitig zur Geltung zu bringen. Man weiss, welche Verehrung er dem römischen Recht entgegenbringt. Dasselbe stammt von einem heidnischen Volke. Trotzdem ist es Gottes Stimme. Gott selbst hat das Denken der römischen Gesetzgeber gelenkt. Er hat ihnen die Quellen der Gerechtigkeit erschlossen und zugleich die Gabe gegeben, sie anderen zugänglich zu machen. Das römische Recht ist nicht ein Produkt menschlicher Klugheit. Es ist gegründet auf unwandelbare Principien, die Strahlen göttlicher Weisheit, die in den menschlichen Geist hereinleuchten, und ist abgeleitet in stringenten Beweisen oder wenigstens in Erwägungen, die der Demonstration sehr nahe kommen. Man kann es darum unbedenklich als eine wohldurchdachte Philosophie bezeichnen. Es steht hoch über den Rechten anderer Völker, insbesondere über den alten bar-

---

„diss. de arbore consanguinitatis et affinitatis“ und die zahlreichen Deklamationen über juristische Themata.

[127]) Epitome 149—152. Dagegen loci[3] XXI 1060. vgl. Hänel, „Melanchthon, der Jurist“ in Zeitschr. für Rechtsgesch. 1869 Bd. VIII 268, ferner Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 1. Abt. S. 273 ff. und 283 ff.

barischen Rechten der wilden germanischen Nation, auf deren Charakter und Kultur die Reception des römischen Rechts zweifellos sittigend gewirkt hat. Aber selbst die aristotelische Politik kommt ihm nicht gleich: auch dann, wenn das Recht der Römer nicht geltendes Recht wäre, wäre es den Männern, die zur Regierung der Staaten berufen sind, zur Lektüre und zum Studium mehr zu empfehlen, als das aristotelische Werk[128]). Melanchthon selbst hat sich mit dem corpus juris civilis sehr eingehend beschäftigt. In seinen ethisch-juristischen Arbeiten, in den Reden über sittlich-rechtliche Fragen, in den moralphilosophischen Lehrbüchern, in den Kommentaren zu Cicero und Aristoteles, in den kleineren Abhandlungen und in den Loci begegnen wir auf Schritt und Tritt Citaten aus den Digesten, dem Codex, den Institutionen. Die römischen Juristen schätzt er sehr hoch, und er verweilt mit besonderem Behagen bei den Anekdoten, die sich an deren Namen knüpfen. Es ist die ungeheuchelte Begeisterung des Humanisten, mit der Melanchthon zu der gewaltigen Schöpfung des römischen Geistes emporblickt. Aber er lässt auch die mittelalterlichen Interpreten des römischen Rechts zum Wort kommen. Es war eine besonders gnädige Fügung, dass einst, zur Zeit des Kaisers Lothar, das römische Recht restituiert wurde. Aber ein Werk der Vorsehung war es auch, dass zu gleicher Zeit vortreffliche Talente erstanden, die es sich zur Aufgabe machten, jene alte Doktrin durch Kommentare zu erläutern. Mit genialem Geiste haben Irnerius und seine Mitarbeiter begonnen die Texte zu vergleichen, den Sinn der Gesetze aufzusuchen, die Idee des gesamten antiken Staatslebens zu fassen und das alte Regiment im lebendigen Bilde der Gegenwart vor Augen zu führen. Keine Frage, dass das Verdienst dieser Männer dem der Gesetzgeber selbst gleichkommt. In ähnlicher Weise werden die Postglossatoren, besonders Bartolus und Baldus, gewertet[129]).

Früher hatte Melanchthon anders über Glossatoren und Postglossatoren geurteilt. In der Rede „über die Gesetze“ vom Jahre

[128]) s. besonders XI 922. 361 f. 353. 358. XVI 446 f. 147.

[129]) s. die Rede über Irnerius und Bartolus XI 350 ff. (insbes. 352—56), ferner XI 221. 923. 914. 911. XII 23 f. 688. vgl. XVI 140. 254. 586.

1525, in der bereits für das römische Recht nachdrücklich Partei genommen wird, wird der Einwurf der Gegner berührt, das römische Recht sei verkommen und begraben unter dem Staub der Kommentare. Melanchthon entgegnet: „Ich trete für die römischen Gesetze, nicht für die neueren Interpreten derselben ein". Der gute Wille der Kommentatoren ist anzuerkennen, aber, da es ihnen an der humanen Bildung und an der genaueren Kenntnis der lateinischen Sprache fehlte, waren sie zur Behandlung schwieriger Fragen nicht geeigneter als der Esel zum Lautenspiel; ihr Urteil ist plump, ihre Lehrweise dunkel und unpraktisch, es sind Worte ohne Sinn, was sie bieten. So hatten die Humanisten und die humanistisch gebildeten Juristen, Hutten, Mutian, Ulrich Zasius von der traditionellen Jurisprudenz gesprochen. Mit ihnen wollte Melanchthon damals die Rechtswissenschaft von der Glosse, von Bartolus, Baldus zu den ursprünglichen Quellen zurückführen [130]. Jetzt nimmt er die Autoritäten des Mittelalters gegen die humanistischen Freunde in Schutz und lenkt selbst in die Bahnen der mittelalterlichen Rechtswissenschaft ein. Es ist nur natürlich, dass er damit auch dem kanonischen Recht näher kommt. In der That beruft er sich dann und wann, insbesondere in der Frage über den Wucher, auf das corpus juris canonici, speciell auf die beiden älteren Rechtsbücher, das Dekretum und die Dekretalen, und zugleich auf die Kanonisten Henricus de Segusia (Hostiensis) und Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) [131]. Man hat den Eindruck, dass Melanchthon mit den Vertretern des kanonischen Rechts Frieden halten will. Es ist ein gemeinsamer Gegner, zu dessen Bekämpfung er sich mit den Juristen eins weiss. Das drohende Gespenst des Zeitalters ist die sociale Revolution. Seit dem Ende des letzten Jahrhunderts gährt es im Volke. Dann dringen Luthers Reformideen in die Masse. Von da ab tritt der revolutionäre Kommunismus im religiösen Gewande auf. Das Ziel ist Umsturz der bestehenden Gesellschaftsordnung, Aufhebung des geltenden Rechts und Aufrichtung eines theokratischen Zukunftsstaats auf

[130]) XI 821. vgl. Stintzing a. a. O. S. 91. 96. 161.

[131]) vgl. XVI 120. 130. 134. 138—40. 143. 150f. 252. 256. 259. 431f. 505. 561.

der Grundlage des mosaischen Gesetzes. Melanchthon wendet sich mit gleicher Schärfe gegen die erstrebte Umwälzung des Privatrechts, wie gegen die politischen Tendenzen. Er ist ein Mann der Ordnung. So kämpft er für die Autorität der Staatsgewalt und die bestehenden rechtlichen und socialen Verhältnisse. Was ihn am meisten erschreckt, ist die Verquickung der reformatorischen Religiosität mit socialistischen Ideen. Mit der blutigen Niederwerfung des Bauernaufstandes ist die Gefahr nicht vorüber. Noch lebt im Stillen der Geist der Revolution weiter, der mit dem Staat und der Gesellschaft der Gegenwart zugleich das Evangelium und die neue Kirche zu verschlingen droht. Gegen diesen Feind findet sich Melanchthon im Grunde auch mit den scholastischen Ethikern zusammen. Aus der Theologie der Scholastiker übernimmt er die Scheidung des alttestamentlichen Gesetzes in ein Moral-, Ceremonial- und Judicialgesetz. Wer seine juristischen Erörterungen liest, fühlt sich manchmal fast in die „summa theologica" des Thomas versetzt[132]). Gern citiert er Gerson, wenn auch nicht überall zustimmend[133]). Da und dort berührt er die Probleme, die einst die grossen Reformkoncilien beschäftigten. So wirft er die Frage auf, ob es dem Priester gestattet sei, Eigentum zu besitzen, und er eifert gegen die abergläubische Meinung Wiclefs, der Böhmen und anderer fanatischer Menschen, welche diese Frage verneinen[134]). Ueberall umgibt uns die Atmosphäre der Scholastik. Melanchthons politische Anschauungen weichen zwar, wie sich erwarten lässt, erheblich ab von denen der mittelalterlichen Theologen. Das göttliche Recht des Staats ist ihm unerschütterliches Dogma, und ebenso der Beruf der Obrigkeit zur Reform der Kirche. Der liberalen Theorie gewisser Scholastiker, welche die Staatsgewalt auf den Consensus des Volks gründet, tritt er entschieden entgegen. Die hierarchische und specifisch kirchliche Tendenz der scholastischen Rechtsanschauung wird bekämpft. Die mönchisch-asketischen

---

[132]) Thomas S. th. II 1 qu. 99; vgl. im übrigen z. B. II 2 qu. 57 ff. qu. 40 ff. Zu bemerken ist, dass Mel. den thomistischen Anschauungen viel näher steht, als den skotistischen; vgl. Werner I (Duns Scotus) 503 ff.

[133]) z. B. C. R. XVI 111. 113. 131. 248. 406.

[134]) vgl. 144. 259 f. (Gegen Wiclef wird auch 449 ff. polemisiert.)

Züge sind abgestreift. Darum bleibt doch genug Gemeinsames übrig. Und es ist insonderheit die civilrechtliche Stimmung der scholastischen Ethik, von der Melanchthons Denkweise beherrscht ist. Den revolutionären Schwärmern gegenüber, die von einem kommunistischen Zukunftsstaat, von einem neuen Rechte träumen, wird er zum Reaktionär[135]).

Nicht geringer ist der scholastische Einfluss in dem ethischen Gebiete selbst. Nicht als ob die reformatorischen Gedanken, das neue Lebensideal, das Luther in die Weltgeschichte einführte, in Melanchthons Moralphilosophie ganz zurücktreten würden. In scharfem Gegensatz zur scholastischen Anschauung wird das thätige Leben über das kontemplative gestellt. Der Mensch ist zu Gott und zur Welt in ein anderes Verhältnis getreten. Die neue, sittliche Wertung des weltlichen Lebens, des Staats und des Vaterlandes, des Berufs, der Familie und der Erziehung, des Erwerbs und des Eigentums bildet den bleibenden Hintergrund[136]). Man spürt es überall, dass Luther die mittelalterliche Lebensauffassung überwunden hat. Allein es lässt sich nicht verkennen: Melanchthon hat nicht in demselben Masse die scholastische Ethik bewältigt. In der Ausgestaltung seines ethischen Systems, in der begrifflichen Fassung des Sittlichen, in der Lehre von der Tugend und den Tugenden ist er doch von den Scholastikern viel stärker abhängig als von seinen antiken Vorbildern Aristoteles und Cicero. Besonders unheilvoll hat der scholastische Einfluss in der Abgrenzung des Gebiets der philosophischen Ethik, in der Lehre von der justitia civilis gewirkt. Nach der genuin reformatorischen Anschauung gibt es nur eine Sittlichkeit. Das ist die innere Freiheit eines Christenmenschen, die sich im vertrauensvollen Glauben an Gott, in der religiösen Herrschaft über die Welt und in der selbstlosen Liebe des Nebenmenschen bethätigt. Diese Willensrichtung ist das Ziel, auf das die Menschenseele von Natur an-

[135]) s. besonders Ep. 131. El. 250; Comm. in Pol. Ar. 419—421. 429 f. 431 f. 436—38. 441 f. 447—49; Proleg. in Cic. off. 557 und überh. 549 ff. loci[2] XXI 460 ff. 542 ff loci[3] 984 ff. Dasselbe ist überdies so ziemlich in allen Deklamationen über juristische Gegenstände behandelt. s. ferner XII 473 ff.

[136]) vgl. Dilthey Archiv a. a. O. S. 361 ff.

gelegt ist. Infolge der durch die Sünde gewirkten Korruption vermag der Mensch seine Bestimmung nur zu erreichen, wenn er in der Anschauung der Person Christi, im Glauben an die durch ihn verbürgte Sündenvergebung innerlich wiedergeboren ist. Im Nichtwiedergeborenen ist die Kenntnis des göttlichen Willens getrübt und die Kraft zum sittlichen Willen gebrochen. An die Stelle der bestimmungsmässigen sittlichen Freiheit ist die sittliche Unfreiheit getreten. Wir kennen die Neigung Melanchthons diese letzte Position zu mildern: seine eigene leidenschaftslose Natur, der es leicht wird, die sündhaften Regungen zu unterdrücken, seine aus religiösen Erwägungen entspringende Ueberzeugung von der weitgehenden Verantwortlichkeit des Menschen, sein Interesse an Staat und Recht, an Bürgertugend und socialer Sitte wirken zusammen, um das Dogma von der totalen sittlichen Unfähigkeit des Menschen zu erschüttern. Die Abweichung von der reformatorischen Linie wird damit noch nicht zur Notwendigkeit: der Glaube an das Vorhandensein eines nicht allzu geringfügigen Restes von sittlicher Kraft im natürlichen Menschen, und im Zusammenhang damit die Anerkennung eines gewissen sittlichen Wertes der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung fügt sich wohl in den Rahmen der reformatorischen Gedankenwelt ein. Allein Melanchthon geht von Anfang an andere Bahnen. Es widerstrebt ihm überhaupt, die Autorität des Staats, der die Aufsicht auch über die Kirche hat, in die Sphäre der Sünde und der aus ihr stammenden Korruption herabzuziehen. So scheidet er die justitia spiritualis und die justitia civilis. Zur ersteren führt die Bekehrung, bei der dem menschlichen Willen doch nur eine sehr bescheidene Mitwirkung möglich ist. Dagegen hat auch der Nichtwiedergeborene die normale Kraft zur civilen Gerechtigkeit, zum Gehorsam gegen das staatliche Gesetz und zur Unterwerfung unter die sociale Sitte. Zu einer klaren, eindeutigen Sonderung der beiden Gebiete ist es freilich nicht gekommen. Es hat zunächst den Anschein als ob legales und moralisches Handeln den eigentlichen Gegensatz bildeten. Der natürliche Wille hat die Fähigkeit, das äussere Handeln zu bestimmen; er hat die Herrschaft über Nerven, Muskeln und Glieder. So können die äusseren Aktionen selbst (actus imperati) dem Gesetze

Gottes angemessen sein[137]). Das Herz, die Gesinnung, die Motive dagegen sind nicht lauter und ohne Hintergedanken auf das sittliche Ideal gerichtet: die civile Gerechtigkeit handelt pflichtmässig, aber nicht aus Pflicht. Dem entspricht, dass in der Liste der natürlichen Gesetze das 9. und das 10. Gebot des Dekalogs keine Stelle finden. Allein diese Grenzlinie ist nicht eingehalten. Melanchthon scheidet schon im Princip nicht zwischen Rechts- und Sittengesetz und ist darum auch ausser stande, Legalität und Moralität auseinanderzuhalten. Auf der einen Seite nämlich wirkt deutlich die scholastische Beurteilung des Gesetzes nach, welche zuvörderst die Leistung, nicht das Motiv im Auge hat und die Kirche als einen Staat betrachtet, in dem das göttliche Gesetz geltendes Recht ist. Solche Erwägungen allein machen es zuletzt begreiflich, wie Melanchthon im Begriff der civilen Gerechtigkeit grundsätzlich Sittlichkeit und Recht identifiziert und der natürlichen Sittenlehre lediglich die Aufgabe zuweist, das Naturrecht (jus naturae), aus dem die Staatsgesetzgebung schöpft, in wissenschaftlich begründender Form und in feinerer Ausführung zu entwickeln[138]). Auf der anderen Seite gibt die sittliche Begründung der Staatsautorität, welche einen ethischen Gehorsam gegen das Staatsgesetz zu fordern scheint, umgekehrt Anlass, das Recht dem Sittengesetz näher zu rücken. So entwirft die philosophische Ethik ein System von Tugenden, den subjektiven Korrelaten zu Recht und Sitte, in welches neben den moralischen Tugenden auch das normale Verhalten gegenüber dem Staat und dem natürlichen und positiven Recht Eingang findet. Die Charakteristik der Tugend selbst als eines Habitus, der den Willen zum Gehorsam gegen die Entscheidung der Vernunft lenkt, entspricht der eigentümlichen Stellung der Ethik. Die dauernde Willensrichtung, die Tugend genannt wird, erscheint als Produkt der Gewöhnung, der Disciplin, die nicht bloss auf den Willen selbst, sondern zugleich auf das Herz und seine Funktionen, die Affekte,

[137]) vgl. C. R. XVI 189f. 280ff. 417ff. 533f. 541. Häufig werden einander gegenübergestellt die disciplina externa und justitia inferior cordum.

[138]) vgl. XVI 27f. 280f. (Anm.).

mässigend, mildernd einwirkt[139]). Allein zugleich wird gefordert, die Tugend müsse um ihrer selbst bezw. um Gottes willen erstrebt werden. Damit werden doch auch die Motive in die sittlichen Gesetze hineingezogen. Dem geht zur Seite, dass die Freiheit, der die civile Gerechtigkeit entspringt, auch auf die sogenannten elicierten Aktionen (actiones elicitae) ausgedehnt wird, in denen Wille und Affekte von vornherein zusammenstimmen und das Gute um des Guten willen suchen[140]). Man fühlt zwar wohl, dass Melanchthon hier unsicher ist[141]). Aber das Ergebnis ist doch, dass die Normen, welche die philosophische Ethik aufstellt, nicht bloss das äussere Verhalten, sondern zugleich die Triebfedern des Willens, die Gesinnung treffen, und dass das in die Sphäre der civilen Gerechtigkeit fallende Wollen, das der Freiheit des natürlichen Menschen im Princip ohne Einschränkung offen steht, als specifisch sittliches zu betrachten ist. Man kann sich jedoch nicht verhehlen, dass damit das einheitliche sittliche Leben in zwei Gebiete zerrissen wird. Die civile und die spirituale Gerechtigkeit sind zwei besondere Arten von Sittlichkeit. Die scholastische Scheidung zweier Lebensgebiete, des Kreises der philosophischen Tugenden, die dem natürlichen Leben angehören und der eigenen Kraft des Menschen erreichbar sind, und der überweltlichen, specifisch religiösen Sphäre der theologischen, eingegossenen Tugenden kehrt wieder, wenn auch in anderer Form. So wird eine klare Fassung des Sittlichen unmöglich, und eine wesentliche Errungenschaft der Reformation, die Einsicht in das tiefste Wesen des sittlichen Wollens und das Verhältnis desselben zum religiösen Leben, ist damit in Frage gestellt.

So tief nun auch der scholastische Einfluss in Melanchthons Denken eingreift, so viel thut sich der Philosoph der Reformation doch darauf zu gute, dass er der in der Scholastik üblichen Vermischung der philosophischen Fragen und der inhaltlichen Probleme des christlichen Glaubens ein Ende gemacht hat.

139) XVI 25. 109. 189. 535. XXI 388f.

140) vgl. Epit. XVI 32ff. Elem. 172ff. loci² XXI 402. Anthropologie XIII 160. 167. 153f.

141) XVI 548. 533. XIII 160. 156.

Insbesondere stellt er sich dem thomistischen Versuch, die Glaubenswahrheiten rationell zu bearbeiten, grundsätzlich entgegen, und zwar in anderer Weise, als die nominalistische Schule es versucht hatte. Die Philosophie geht von dem eingeborenen, natürlichen Wissen, den Principien, und von der sinnlichen Wahrnehmung aus, um ihre Ergebnisse in demonstrativem Fortschritt zu gewinnen. Anders die christliche Doktrin, die der philosophischen Methode nur die Kunst der Anordnung entlehnt. Das demonstrative Verfahren selbst findet hier keine Anwendung. Trotzdem lässt sich die Theologie den philosophischen Disciplinen erkenntnistheoretisch angliedern. Noch in der zweiten Bearbeitung der Loci ist das zwar nicht ausdrücklich geschehen. Hier wirkt noch die ursprüngliche Abneigung der Reformatoren, den religiösen Glauben in ein Wissen umzuprägen, nach. Noch wird die religiöse Gewissheit auf die lebendige Anschauung der historischen Person Christi, in der uns die sündenvergebende Gnade Gottes unmittelbar entgegentritt, gegründet. Diese praktische Erkenntnis der göttlichen Liebe ist wertvoller als das Philosophieren über das verborgene Wesen der Gottheit. Wohl sagt uns die heilige Schrift auch darüber einiges, was wir festhalten müssen. Allein es empfiehlt sich nicht, bei diesen spekulativen Problemen länger zu verweilen[142]). In der 3. Bearbeitung der Loci, in der Dialektik und der Anthropologie[143]) tritt nun aber neben die drei philosophischen Kriterien als vierte Erkenntnisquelle die göttliche Offenbarung, wie sie in den prophetischen und apostolischen Schriften vorliegt. Zwar wird es der Vernunft leichter, den Wahrheiten des natürlichen Lichtes zuzustimmen. Und es gibt Leute genug, die von den göttlichen Aussprüchen nichts wissen wollen. In anderen aber wirkt der heilige Geist durch das Wort des Evangeliums, indem er die Herzen lenkt und den Zweifel bekämpft, den Glauben. Und es ist geradezu Pflicht des Menschen, die von Gott geoffenbarten Wahrheiten mit demselben Mass von Zustimmung hinzunehmen, das man z. B. den elementaren Sätzen der Mathe-

142) XXI 351 f. — vgl. die Praefatio der 2. Bearbeitung (347—49) mit der zur 3. (603 ff.)

143) XXI 603 ff. XIII 650—52. 151 f.

matik entgegenbringt. Doch ist unter den geoffenbarten Sätzen ein Unterschied. Ein Teil trifft mit natürlichen Erkenntnissen zusammen. So z. B. die Vorschriften des Dekalogs. In diesen Fällen dient die Offenbarung zum Zeugnis dafür, dass das natürliche Wissen der menschlichen Seele eingepflanzt ist, und zugleich zur willkommenen Bekräftigung des letzteren. Die Vernunft erkennt, dass die Erde unbeweglich stille steht und die Sonne sich bewegt. Erfahren wir nun dasselbe aus der Offenbarung, so erhöht das die Gewissheit. Der andere Teil der Offenbarungswahrheiten geht über die Vernunft hinaus. So die Aussprüche des Evangeliums über den Sohn Gottes, über die Versöhnung. über das ewige Leben und die ewigen Strafen u. s. f. Sie sind zu glauben auf die göttliche Autorität hin. Ueberliefert sind sie in der Bibel und durch Zeichen und Wunder, wie z. B. die Auferweckung von Toten, beglaubigt.

Damit ist der Kreis des Wissens geschlossen. Der natürlichen Erkenntnis hat sich die Offenbarungswahrheit zur Seite gestellt. Noch fehlt aber das innere Band, das die gesonderten Teile zu einem System vereinigt. Dazu dient nun der Begriff des Gesetzes. Es ist bekannt, dass Melanchthon seine Dogmatik in das paulinische Grundschema von Gesetz und Evangelium einfügt. Auch die Philosophie wird in dasselbe eingeordnet: sie wird dem Gesetz subsumiert. So leicht ist diese Combination freilich nicht zu vollziehen. Es sind drei Gesetzesarten zu unterscheiden: das natürliche, das göttliche und das menschliche Gesetz (lex naturae, lex divina, lex humana). Wir kennen das Wesen des menschlichen Gesetzes und sein Verhältnis zum natürlichen. Das letztere wird zunächst bezeichnet als der Inbegriff der dem Menschen eingeborenen praktischen Principien, und der Moralphilosophie fällt die Aufgabe zu, daraus den Regeln der Logik gemäss das ethische System demonstrativ zu entwickeln[144]). Damit tritt die philosophische Ethik zum natürlichen Gesetz in engste Beziehung. Aber sie wird an anderen Stellen mit demselben geradezu identifiziert: „das natürliche Gesetz ist das Wissen von den praktischen Prin-

---

[144]) z. B. XVI 21—27. 167f. XXI 399. 687. 711ff.

cipien und den Conklusionen, die aus jenen in notwendiger Folge abgeleitet werden"[145]). So decken sich die ethischen Sätze der Philosophen (die Doktrin von den Tugenden) mit den natürlichen Gesetzen. Nun ist, wie wir wissen, entsprechend dem ersten Gebot des Dekalogs, die erste Forderung des Naturgesetzes, dass der Mensch Gott kennt und verehrt. Dieses Gesetz hat aber nur dann einen Sinn, wenn mit ihm zugleich ein ursprüngliches Wissen von Gott der Seele eingeschaffen ist. In der That bezeugt der natürliche Gesetzgeber, das Gewissen, dem Menschen, dass ein Gott ist, der Gründer des Universums, der dem Gerechten wohlthut und den Ungerechten straft. So fällt das unmittelbare Gottesbewusstsein selbst in die Sphäre des natürlichen Gesetzes; es wird bezeichnet als das dem Gesetz entstammende Wissen von Gott (notitia legis de Deo)[146]). Allein nicht genug damit. Auch die vermittelte, aus der Physik entspringende, auf Beweise gegründete Gotteserkenntnis, die gesamte natürliche Theologie wird als Gesetzeswissen von Gott charakterisiert[147]). Damit ist die Anreihung der theoretischen Philosophie an das natürliche Gesetz eingeleitet. Es ist eine von Melanchthon gern citierte Sentenz der Stoiker, dass alles in der Welt um des Menschen, der Mensch aber um Gottes willen da sei. Dieser Gedanke beherrscht seine ganze Physik. Das gesamte Universum, der Himmel, die Sterne, die Luft, das Wasser, die Erde, die Pflanzen — das alles ist nur darum so kunstvoll, so schön, so harmonisch eingerichtet, um von Gott, dem grossen Weltenbaumeister zu zeugen. Und dem Menschen ist nur darum die schöne Welt als Wohnsitz angewiesen und ein ursprüngliches Wissen von Gott und dem Sittengesetz in die Seele gelegt worden, damit er im Anschauen der Natur und des eigenen Geistes Gott, den ewigen, weisen, gütigen, reinen, gerechten Geist erkenne und ihm diene. Ja, die Natur ist nur zu dem Zweck geschaffen, um Gott zu offenbaren[148]). So ordnet sich die theoretische Philosophie teleologisch der natürlichen Theologie und damit auch der Ethik und dem

---

145) z. B. XVI 384. 168 XIII 566. 646. XXI 400.

146) XXI 400. 370. 385. 399. vgl. 643. 713.

147) XIII 198. 203. vgl. XVI 385f.

148) vgl. VII 172f. XXI 641. 369. XIII 198. 189. 138.

natürlichen Gesetz unter. Und die Gleichung von Philosophie und natürlichem Gesetz ist vollzogen. Das natürliche Gesetz aber ist ein Teil des göttlichen Gesetzes, genauer des ewigen, für alle Völker und für alle Zeiten gültigen Moralgesetzes, und zwar der Teil, der in die Sphäre der Vernunft fällt[149]). Hiermit ist die Möglichkeit gegeben, die Philosophie selbst als einen Teil des göttlichen Gesetzes zu betrachten[150]). Ein ähnliches Ergebnis wird auch auf direkterem Wege gewonnen. Die Philosophie ist das Wissen von den natürlichen Ursachen und Wirkungen. Nun sind die Dinge alle von Gott geordnet. Darum lässt sich die Philosophie als die Lehre von der göttlichen Naturordnung bezeichnen: wie die Astronomie die Kenntnis der von Gott geordneten Bewegungen der Himmelskörper zum Gegenstand hat, so ist die Ethik die Wissenschaft von dem menschlichen Handeln, d. h. von den Ursachen und Wirkungen, die Gott im Geist des Menschen angelegt hat. Die Ordnung der Dinge ist aber nichts anderes als das göttliche Gesetz. Daraus folgt, dass die Philosophie mit dem göttlichen Gesetz selbst zusammentrifft[151]). Es tritt freilich sofort zu Tage, dass damit ein neuer Begriff des Gesetzes eingeführt ist: das göttliche Gesetz, zu dem die Philosophie gehört, ist die in der göttlichen Vernunft gegründete ewige Ordnung, aus der gleichermassen das Natur- und das Moralgesetz fliesst. Man wird darin leicht den scholastischen Begriff der lex aeterna wiedererkennen. Das „ewige Gesetz" wird von Thomas geschildert als die göttliche Vernunft, als der in der Weltregierung zum Ausdruck kommende Sinn und Gedanke von unwandelbarer Wahrheit, als die höchste Ordnung, die allen Kreaturen, den notwendigen und zufälligen Naturdingen und ebenso den Menschen ihr Ziel und ihren Zweck setzt, als das allgemeinste, oberste Gesetz, aus dem alle anderen, das göttliche (alt- und neutestamentliche), das natürliche und das menschliche Gesetz (lex divina, lex naturae und lex humana), abgeleitet sind[152]). Darnach kann kein Zweifel sein, dass Melanchthon, wie Thomas

---

[149]) XXI 398f. 404f. 715f. XVI 22f. 21. 168. 277f. u. ö.

[150]) XI 424f. XII 691. XXI 643. vgl. XVI 22.

[151]) XII 690. vgl. 473.

[152]) Thomas S. th. II 1. qu. 91 und qu. 93.

vier Arten von Gesetzen kennt. Ebenso sicher aber ist es, wie mir scheint, dass Melanchthons ganze Gesetzeslehre aus der thomistischen Theologie stammt. Der Lehre von der lex aeterna verdankt er wohl auch die nächste Anregung, die Gesamtphilosophie in das Gesetz einzubeziehen. Das „ewige Gesetz“ ist doch der — im ganzen freilich kaum wahrnehmbare — metaphysische Hintergrund, auf dem er thatsächlich die teleologische Anknüpfung der theoretischen Philosophie an das göttliche Gesetz vollzieht. Wie dem auch sei, — die Gleichsetzung der Philosophie mit einem Teil des göttlichen Gesetzes macht es möglich, die erstere zu der christlichen Doktrin in innere Beziehung zu bringen.

Nun ist Melanchthons Dogmatik nach historischen Gesichtspunkten angeordnet (series historica)[153]). Sie ist eine Darstellung der Heilsgeschichte: das Schema von Gesetz und Evangelium selbst bietet die Grundlinien der Gnadenökonomie. Das theologische System der christlichen Doktrin entwirft also eine Art Geschichtsphilosophie. Und die Anknüpfung des natürlichen Erkennens an die christliche Lehre erfolgt zuletzt in der Weise, dass die Philosophie in den Entwicklungsgang der Heilsgeschichte selbst hineingestellt wird. Der Gegenstand der Philosophie, das natürliche Gesetz deckt sich ursprünglich völlig mit dem göttlichen Gesetz, das vollkommenen Herzensgehorsam gegen Gott verlangt und in den beiden Tafeln des Dekalogs seinen koncentrierten Ausdruck gefunden hat, mit dem unwandelbaren Moralgesetz, das dem Menschen bei der Schöpfung geoffenbart und nachher, in der finstern Zeit nach dem Fall, durch besondere Offenbarungsakte immer wieder eingeschärft wurde. Hätte die menschliche Natur die ursprüngliche Reinheit bewahrt, so hätte der Geist Gott in der ganzen Fülle seines Wesens, seines Gesetzes und seiner Liebe erkannt; und ebenso wäre ihm das volle Verständnis für die socialethischen Forderungen der zweiten Tafel des Dekalogs aufgegangen. Zugleich wäre das ganze Universum dem menschlichen Erkennen ein aufgeschlagenes Buch gewesen. Das ganze Leben hätte sich zur Philosophie gestaltet, zum Philosophieren über Gott und seine

---

153) XXI 605.

welterhaltende Gegenwart. Der göttliche Logos hätte das Denken erleuchtet, und der heilige Geist hätte den Willen und das Herz zu Gott gelenkt[154]). Wie anders nach dem Fall! Nun ist nicht bloss der Wille geschwächt, sondern auch das Erkennen getrübt und verstümmelt. Das natürliche Gesetz ist in seinem Bestand geschmälert, das natürliche Licht ist dunkler und die Philosophie wesentlich ärmer geworden. Am wenigsten berührt von der allgemeinen Korruption ist die Kenntnis der zweiten Gesetzestafel: aber auch die Gesetze, welche unser Verhältnis zum Nebenmenschen regeln, sind uns nicht mehr in ihrer ursprünglichen Tiefe zugänglich: die Philosophie muss sich im ganzen auf die Vorschriften beschränken, welche das äussere Leben betreffen und im Interesse der menschlichen Gesellschaft unumgänglich notwendig sind[155]). Geradezu verderblich hat der Fall auf das Wissen von Gott und von den Pflichten des Menschen gegen ihn gewirkt. Wohl ist die Einsicht in die Existenz Gottes nicht ganz geschwunden. Aber der Glaube an die göttliche Weltregierung und Vorsehung, die den Menschen in besondere Obhut nimmt, an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes ist durch quälende Zweifel und Irrtümer verdrängt. So übergeht die Philosophie nicht selten die erste Gesetzestafel geradezu mit Stillschweigen. Was es heisst, Gott vollkommen gehorchen, das ist dem natürlichen Menschen überhaupt verschlossen. Zwar bemühen sich die Vernünftigeren unter den Philosophen, zur Erkenntnis Gottes zu kommen. Aber das ursprüngliche, unmittelbare Gottesbewusstsein in der Seele leuchtet nur schwach, und es bleibt dem Philosophen nur der Ausweg, durch Schlüsse a postoriori Gott zu suchen. Auch dann ist das Ergebnis ein recht dürftiges. Wir erkennen, dass Gott ein unkörperliches Wesen ist, ein ewiger, allmächtiger, allweiser, allgütiger, wahrhaftiger, gerechter Geist, von dem alles Gute stammt. Dagegen bleibt uns der dreieinige Gott mit seinem ewigen Heilsratschluss, mit seiner sündenvergebenden Gande fremd[156]). Mit der natürlichen Theologie wird aber zugleich

---

[154]) s. bes. XXI 399f. 401. 712ff. 801. XVI 23. 168. 171. 384f. 391f. 533f. 536f. XIII 143. 154f.

[155]) XXI 400 u. ö.

[156]) XXI 399f. 401. XIII 156. 198f. 202. XVI 533.

die specifisch theoretische Philosophie in das allgemeine Verderben hereingezogen. Die spekulativen Principien selbst zwar bleiben im ganzen unerschüttert. Allein dass der menschlichen Wissenschaft weite Gebiete der Natur völlig unzugänglich, dass insbesondere auch die Natur der Seele und die Entstehung der psychischen Processe zum guten Teil unerforschlich, dass wir häufig genug nicht im stande sind, die Ursachen und namentlich den Zweck der Naturerscheinungen zu ergründen[157]), das sind die Folgen der durch die Sünde gewirkten Schwächung des menschlichen Intellekts. Von ihr rührt es auch her, dass wir die — körperlichen und geistigen — Substanzen nicht direkt, sondern nur mittelbar, durch Folgerungen von den Accidentien aus, zu erkennen vermögen[158]): so wird eine der nominalistischen Erkenntnistheorie Melanchthons entstammende Anschauung mit dem Sündenfall in Zusammenhang gebracht. Man sieht: in allen Teilen bedarf die Philosophie, das natürliche Gesetz der Ergänzung und Beleuchtung, nicht selten auch der Korrektur durch die Offenbarung. Das göttliche Gesetz lässt uns die Forderung Gottes in ihrer ganzen Hoheit und Strenge erkennen, und das Evangelium erschliesst dem Sünder den Blick in den göttlichen Liebeswillen und, soweit es dem Menschen zuträglich ist, die Einsicht in das innergöttliche Wesen. Die vollkommene Philosophie werden wir freilich erst im Jenseits erreichen, wenn wir mit dem sterblichen Teil unseres Wesens den letzten Erdenrest abgestreift haben. So ist es ein pessimistisches Urteil, das Melanchthon vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus, im Lichte des aus der Offenbarung stammenden Ideals über die Philosophie fällt: sie ist das verstümmelte und verdunkelte Urgesetz. Aber das ist doch nur die eine Seite der Wahrheit. Die Philosophie, das natürliche Gesetz, bleibt ein Teil des göttlichen Gesetzes. Darauf gründet sich zuletzt die ewige Geltung des weltlichen Wissens: die Philosophie ist ausdrücklich auf eine göttliche Uroffenbarung zurückgeführt. Als Teil des göttlichen Gesetzes erscheint sie aber zugleich als ein wichtiges Mittel göttlicher Pädagogik, als ein be-

---

[157]) XVI 384. XIII 5. 69. 71. 75f. 179—181. 186. VII 473. 1124f.
[158]) XIII 143.

deutsamer Faktor der Heilsgeschichte. So tritt sie in den Kreis der christlichen Doktrin selbst ein.

Damit ist im Grunde auch die uralte Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung beantwortet. Melanchthon lebt der naiven Zuversicht, dass die beiden mit einander in Einklang stehen. So sehr er sich gegen die Verquickung philosophischer Erkenntnisse und christlicher Glaubensgedanken sträubt, so wenig ist er doch mit der nominalistischen Scheidung der beiden Sphären einverstanden, dass natürliches Erkennen und Offenbarung völlig auseinandergerissen werden. Wir wissen: Vernunft und geoffenbarte Wahrheit fliessen zuletzt aus derselben Quelle: jene stammt, wie diese, aus dem göttlichen Lichte. Auf dem Gebiet, das beiden gemeinsam ist, reichen sie sich friedlich die Hand: das natürliche Erkennen erhält durch die Offenbarung eine wertvolle Bestätigung, die Offenbarung knüpft gerne an das natürliche Wissen an. Wo die Offenbarung über die Sphäre der Vernunft hinausgeht, hat die letztere keinen Anlass, Einsprache zu erheben. Ein Widerspruch zwischen beiden ist unmöglich. Diesen Standpunkt festzuhalten, wird Melanchthon um so leichter, als seine eigene eklektische Philosophie ja von vornherein für den Frieden gesorgt hat: etwaige Konflikte sind unter der Hand ausgeglichen: wo anerkannte Autoritäten, wie Aristoteles, von der christlichen Doktrin abweichen, da liegen Irrtümer vor, die aus der sündigen Verderbnis der Menschennatur herrühren und mit Hilfe der Schrift verbessert werden. Die von Gott inspirierte Bibel ist die untrügliche Norm, nach der die schwankende, unsichere Erkenntnis der Vernunft zu kontrollieren ist. Von hier aus ist es nur konsequent, wenn gelegentlich philosophische — insbesondere physikalische — Sätze unmittelbar durch biblische Belegstellen begründet und wissenschaftliche Kontroversen durch Berufung auf solche entschieden sind. Der Ausgleich zwischen Vernunft und Offenbarung ruht also zuletzt auf der unbedingten Ueberordnung der letzteren, die nur durch eine gewisse Willkür der Exegese, wie sie auch Melanchthon, dem Philologen, nicht fremd ist, gemildert wird. Das Bedürfnis nach eigentlicher Apologetik, nach rationaler Rechtfertigung der Autorität der Bibel liegt dem Genossen Luthers, dem die Wahrheit der Offen-

barung religiöses Erlebnis ist, völlig ferne. Man möchte vermuten, dass, unter diesen Umständen, im Gedankenkreis Melanchthons mit der Zeit die Philosophie immer mehr der Theologie werde weichen müssen. Das Gegenteil ist richtig. Das Interesse an der Philosophie steigert sich mit den Jahren, und die philosophischen Erörterungen nehmen einen immer breiteren Raum ein. Es ist wahr: Melanchthons Philosophie wird immer theologischer. Aber man beachte auch die Kehrseite: seine Theologie wird immer philosophischer. Mit der ersten Hälfte der dreissiger Jahre, seit er naturphilosophischen Studien seine genauere Aufmerksamkeit zuwendet, ist ihm die natürliche Theologie ein besonders wertvolles Element der vernünftigen Erkenntnis. Die echte Physik ist die Quelle des natürlichen Wissens um Gott und seine Qualitäten[159]), und die Epikureer wurden Atheisten, weil sie die Physik korrumpierten. Zunächst zwar halten sich diese Erörterungen noch in bescheidenen Grenzen. Allein von dem Erscheinen der ersten physikalischen Schrift, der Anthropologie, ab (1540) begegnen uns die Gottesbeweise an allen Orten, in endlosen Wiederholungen, nicht selten den geordneten Gedankengang durchbrechend, immer von pädagogisch-erbaulichen Wendungen begleitet. Die natürliche Theologie erfüllt recht eigentlich die höchste Bestimmung der Philosophie: den Menschen zu Gott zu führen. Allein indem diese Gedanken in die Darstellung der christlichen Doktrin eindringen, wird die letztere selbst der Philosophie näher gerückt. Melanchthons Theologie erhält in der letzten Phase seiner litterarischen Entwicklung einen ausgesprochen rationalistischen Charakter. Das ergibt sich unverkennbar aus einer Vergleichung der dritten Bearbeitung der Loci mit der zweiten[160]). Wir erinnern uns, dass dem menschlichen Willen jetzt auch in religiösen Dingen weit mehr Freiheit und Kraft eingeräumt wird, als früher. Zugleich tritt das theoretische Moment der Religion anders als bisher in den Vordergrund. Das kommt nicht bloss darin zur Geltung, dass die Loci nun mit ersichtlicher Vorliebe bei der natürlichen Gotteserkenntnis verweilen.

---

[159]) vgl. XXI 370. XI 369. XIII 191.

[160]) Man vergleiche insbesondere die Lehrstücke de Deo und de creatione.

Die Offenbarung selbst erscheint in erster Linie als Mitteilung einer Lehre. „Des Menschen erste und höchste Sorge muss es sein, sich eine wahre Lehre von Gott anzueignen (veram de Deo doctrinam discere).“ Gott kommt dem menschlichen Bedürfnis entgegen, indem er uns in der Bibel nicht bloss über seinen Willen, sondern ebenso über sein Wesen (essentia) aufklärt. Noch in der zweiten Bearbeitung war, wie wir sahen, die religiöse Erkenntnis auf die lebendige, praktische Erfahrung der Liebe Gottes, die aus der Betrachtung des Lebens und Wirkens Jesu entspringt, gegründet. Jetzt erst erscheint der Schriftkanon als dogmatisches Lehrbuch, dem unmittelbar das theologische Wissen zu entnehmen ist. Und neben dem inneren Erfahrungsbeweis für die Wahrheit der Offenbarung tritt nun der äussere Beweis durch Zeichen und Wunder auffallend hervor. „Wir müssen es als eine besonders grosse Wohlthat Gottes schätzen, dass er sich uns mit klarem Wort und unzweideutigen Zeugnissen geoffenbart, dass er uns das Gesetz und die Verheissung geschenkt und seiner Lehre gewaltige Wunder, wie die Rettung in der Sintflut, das Strafgericht über Sodom, die Ausführung des Volkes Israel aus Aegypten und viele Totenerweckungen, beigesellt hat.“ Es lässt sich nicht verkennen, dass diese veränderte Anschauung dem Zusammenschluss von Philosophie und Theologie, wie er von Melanchthon gedacht ist, sehr zu statten kommt[161]. Und würde nicht auch jetzt das Willens- und Gefühlsmoment im Glauben immer wieder aufs nachdrücklichste betont, so wäre man versucht zu sagen[162]: in Melanchthons Gedankenkreis hat die Philosophie die Theologie bewältigt und die Religion getötet.

Gewiss ist, dass Melanchthon der Philosophie nach wie vor eine nicht geringe Bedeutung beilegt. Er wird nicht müde, seinen Lesern ihren Wert und Nutzen einzuschärfen[163]. Die Ge-

---

[161]) XXI 607 f. vgl. dazu XIII 198. 200.

[162]) s. ausser den loci z. B. auch de an. XIII 166. dial. 538 f.

[163]) Zu dem Folgenden verweise ich auf folgende Belegstellen: Dedikationsepisteln zu de an. 1540. III 907 ff., bes. 908—10; de an. 1552. VII 1123 ff.; zur Physik VII 472 ff.; zur Dialektik VI 653 ff.; zu den loci² XXI 337 f.; ferner de an. XIII 5—8. 156. 160 f. vgl. 65 f. 122. 138; phys. 189—92.

danken und Stimmungen, die ihn einst zu ihr zurückführten, wirken weiter. In erster Linie ist, wie zu erwarten steht, auf die Dienste hingewiesen, welche die Philosophie den Wissenschaften der oberen Fakultäten zu leisten in der Lage ist. Dass die Physik und die Anthropologie für die Mediziner, die Ethik und im Zusammenhang damit die Psychologie und selbst die Physik für den Juristen unentbehrlich sind, ist einleuchtend: Medizin und Jurisprudenz bieten ja, ihrem Wesen nach, nur die genauere Ausführung und praktische Anwendung der physikalischen bezw. ethischen Sätze. Anders geartet ist die Stellung der Philosophie zur Theologie. Aber ihr Wert für die letztere ist nur noch bedeutsamer. Sie gibt dem künftigen Verkündiger des Evangeliums die unbedingt notwendige propädeutische Schulung, und es ist geradezu eine Unverschämtheit, ohne liberale Erudition an die christliche Doktrin heranzutreten: denn die philosophische Bildung ist nicht bloss ein Schmuck der christlichen Kirche, sie verbreitet zugleich willkommenes Licht über die kirchliche Lehre selbst. Mit leidenschaftlicher Energie werden nach wie vor die Widersacher der Philosophie, welche eine barbarische, unwissenschaftliche Theologie in die Kirche einzuführen suchen, bekämpft. Notwendig ist vor allem die dialektische Methode, die für die Anordnung des Stoffes, für die äussere Oekonomie des Systems, für die Zeichnung des Grundrisses massgebend ist. Aber wir wissen, die Theologie ist noch in anderen Dingen auf die Philosophie angewiesen: sie entnimmt ihr z. B. auch die Lehre von den Ursachen, von dem Verhältnis Gottes zum Weltgeschehen, von den Seelenvermögen und ihren Beziehungen zu einander, von dem natürlichen Gesetz, von den Tugenden, den Affekten, Temperamenten, natürlichen Neigungen und psychischen Beschaffenheiten; sie verwendet psychologische Sätze, um die Lehre von dem Ebenbild Gottes, von den Folgen des Sündenfalls und den uns gebliebenen Kräften zu illustrieren, und psychologische Analogien, um das Wesen der zweiten und dritten Person der Dreieinigkeit zu schildern;

198. vgl. 291—93. 381 f.; dial. 655. 658.: phil mor. epit. XVI 24—27; elem. 165—170. 185 f.; enarr. al. libr. eth. Ar. 277—280; Proleg. in off. Cic. 537 ff.; loci XXI 337 f. 369 f. 405. 405 f. 641—43. 715 f. 716 f. vgl. decl. de phil. XI 278 ff. de phys. 555 ff. ausserdem 658. II 850—52. IV 719 f.

sie hat — das wird immer wieder betont — mit der Ethik eine Menge Motive gemeinsam, so die Lehre von den bürgerlichen Pflichten, von Recht und Sitte, von Staat und Obrigkeit, und kann hier von der philosophischen Behandlung nur lernen. Endlich setzt nur eine bedeutende Fertigkeit im Definieren und Einteilen, verbunden mit einer gründlichen Kenntnis der philosophischen Sachdisciplinen, den Theologen in den Stand, die Gebiete der christlichen Lehre und der Philosophie klar und scharf zu scheiden und ins richtige Verhältnis zu einander zu bringen. So bleibt es denn die hervorragendste Aufgabe der Philosophie, der Theologie zu dienen, und ihre hauptsächliche Bedeutung, dass sie allein die Mittel bietet, die christliche Doktrin zu einem wissenschaftlichen System zu gestalten. Wir erinnern uns, wie konsequent Melanchthon in seinen eigenen philosophischen Arbeiten diesen Zweck im Auge behält. Dem entspricht, dass er andererseits nicht bloss die Methodenlehre, sondern den gesamten Begriffsapparat seiner Philosophie in immer grösserer Ausdehnung in seine dogmatische Bearbeitung des neuen Glaubens hereinzieht. Allein das innere Verhältnis, in dem Vernunft und Offenbarung, Philosophie und göttliche Lehre stehen, führt doch noch zu einer anderen Wertung der philosophischen Erkenntnis: sie hat unmittelbar religiöse Bedeutung, sofern die Gotteserkenntnis, welche der Blick in die natürliche und geistig-gesellschaftliche Wirklichkeit und in die Welt der in unserem Gewissen lebendigen sittlichen Ideale im Menschen weckt, uns den Weg zu Gott zeigt, und das Erlösungsbedürfnis, das aus der Betrachtung des natürlichen Standes unseres inneren Lebens entspringt, uns für die Botschaft des Evangeliums vorbereitet. Damit hängt der sittliche Wert der Philosophie zusammen. Schon die Physik wirkt charakterbildend. Sie zwingt den Geist zu streng methodischem Denken. So wehrt sie ihm, sich ausschweifenden, unfrommen Meinungen hinzugeben, und gewöhnt ihn an Mässigung und besonnenes Urteilen. Die Ethik aber ist ein wesentliches Mittel der sittlichen Disciplin selbst. Die Lehre von Recht und Sitte mildert die Affekte, sie sittigt den Charakter und erzieht den Menschen zum guten Staatsbürger. So ist die Philosophie gleich wertvoll für das Individuum, wie für Staat, Gesellschaft und Kirche. Und

die Missachtung der philosophischen Bildung ist nichts Geringeres als ein Angriff auf Religion und Sittlichkeit selbst. Zugleich jedoch auch — das ist nicht zu vergessen — eine Beeinträchtigung der praktischen Lebensinteressen: denn das Wissen, das die Philosophie uns gibt, lehrt uns, unsere Gesundheit zu schützen, und bietet uns tausend Vorteile im Leben.

Aber Melanchthon macht die Philosophie doch nicht völlig zur Sklavin der Theologie, der religiösen und ethischen Erziehung, des praktischen Lebens und der angewandten Wissenschaften. Es fehlt ihm nicht ganz der Sinn für den idealen Wert des natürlichen Erkennens. Das Universum ist ein Bild, das der Mensch nach Gottes Willen anschauen soll. Darum hat der Schöpfer der Seele den Wissenstrieb eingepflanzt und den Geist so organisiert, dass die Befriedigung des Erkenntnisstrebens von Lustgefühlen begleitet ist. So entspricht es dem eigensten Wesen des Menschen, dass es ihn hinzieht zur reinen, selbstlosen, durch keine Nebenzwecke bestimmten Betrachtung der wundervollen Wirklichkeit, des Himmels und der Gestirne, der Erde, der Pflanzen- und Tierwelt, deren Anblick ihm eine Quelle köstlichsten Genusses ist. Und wie er sich freut an der Form und Symmetrie des menschlichen Körpers, an der Schönheit der Sterne, der Blumen und Gesteine, an den kunstvollen Schöpfungen der Malerei und der Architektur, so lockt es ihn auch, die wunderbaren Thätigkeiten der Seele anzuschauen und insonderheit die dem Geiste innewohnenden Keime sittlichen Lebens, aus denen Recht und Sitte entsprungen sind, zu betrachten. Die Wissenschaft ist ein natürliches Gut, die Entfaltung einer geistigen Anlage, ein Geschenk Gottes, das gering zu schätzen eine Schmähung des Gebers ist. Damit ist der wissenschaftliche Sinn, der Erkenntnis sucht um des Erkennens willen, religiös und sittlich geadelt. Und man muss bekennen: es sind Töne lebendigster Begeisterung für die Wissenschaft, die hier anklingen. Es ist fast, als ob Melanchthon die Schranken seiner eigenen Natur durchbrochen, als ob ihn für Augenblicke der freie Geist echter Wissenschaft berührt hätte. Noch ist zwar der ästhetische Genuss und die theoretische Freude des wissenschaftlichen Forschers an der Wirklichkeit in einander geschlungen. Aber wen würde das be-

fremden, in einer Zeit, da der wissenschaftliche Geist noch im Jugendalter seiner Entwicklung steht! Man meint einen der modernen Männer zu hören, in denen der Erkenntnistrieb sich von den Fesseln der religiösen und litterarischen Tradition losgelöst hat und sich nun frei und ganz der Betrachtung des Universums hingibt, um mit poetischer Erhebung zu schildern, was er geschaut hat. In Wahrheit ist es der weltoffene Sinn des Reformators, der hier dem Wissenstrieb, wie jeder natürlichen Kraft des Geistes, sein selbständiges göttliches Recht zuerkennt. Allein so sympathisch und so versöhnend diese Würdigung der Wissenschaft sein mag — man kann sich nicht darüber wegtäuschen: es sind doch nur Gedankenblitze, die nicht im stande sind, den Weg zu erhellen: wir wissen längst, dass Melanchthons eigene Arbeiten von der Tendenz und dem Geist der modernen Wissenschaft, der damals lebendig wird, nicht ergriffen sind.

Es muss ausgesprochen werden: so günstig der nächste Eindruck ist, den Melanchthons philosophische Arbeiten erwecken, so wohlthuend aus ihnen seine liebenswürdige Persönlichkeit, seine feinsinnige, gemütvolle Art hervorleuchtet, so gerne wir seine Klarheit und umfassende Belesenheit, sein didaktisches Geschick, seine dialektische Gewandtheit, seine elegante Darstellung und, man möchte sagen, sein litterarisches Organisationstalent bewundern, so ernüchternd, ja enttäuschend wirkt die genaue Kenntnis. Nirgends finden wir schärferes Eindringen, nirgends ein selbständiges Ringen mit den tiefer liegenden Problemen. Ueberall stossen wir auf die Schwächen und Mängel des Eklektikers. Wir sahen, wie in dieser Philosophie die disparatesten Elemente zusammenlaufen: antike Philosopheme, aristotelische, platonische, stoische, ciceronische, galenische Theorien, hebräische und altchristliche Anschauungen, medizinische und juristische Sätze und endlich scholastische Ansichten aus den verschiedenen Schulen des Mittelalters sind mit specifisch reformatorischen Gedanken vereinigt. Die neue, aus dem religiösen Glauben Luthers entsprungene Weltanschauung ist in Melanchthons Gedankenkreis eingetreten. Aber seine philosophische Leistung steht nicht auf derselben Höhe, wie Luthers geniale Intuiton. Und es sind nicht einmal die humanistischen Elemente,

die in der neuen Philosophie das Uebergewicht haben. Zwar bleibt die liberale Erudition die formale Rüstung auch des Philosophen, und der humanistische Grundsatz, auf die antiken Quellen zurückzugehen, ist überall durchgeführt. Aber indem der Philosoph an die Schultradition anknüpft, lenkt er unversehens in die Bahn der scholastischen Wissenschaft ein. So dringt das scholastische Denken auch in die Philosophie der neuen Kirche ein, so schlicht und gefällig das Gewand sein mag, in welches es hier gehüllt ist. Dass das besonders unheilvoll in dem Gebiet wirken musste, das dem Centrum der reformatorischen Gedankenwelt am nächsten liegt, in der philosophischen Sittenlehre, ist natürlich. Aber man wird versucht sein, auch in der Beziehung, in die thatsächlich Philosophie und christliche Doktrin zu einander gesetzt sind, eine Erneuerung scholastischer Denkweise zu sehen — so sehr Melanchthon dagegen protestieren würde. Scholastisch ist nicht bloss die Art, wie die beiden Sphären des natürlichen und des religiös-spiritualen Lebens gegen einander abgegrenzt sind. Noch bedenklicher ist, dass die Religion selbst zuletzt auf eine Summe von metaphysischen Sätzen reduziert scheint, die sich von der philosophischen Metaphysik nur durch ihren reicheren Inhalt und ihre Erkenntnisquelle unterscheiden. Damit scheint das Verständnis für das eigenste Wesen des Glaubens und des religiösen Lebens. Luthers grosse Entdeckung, wieder preisgegeben.

Allein man muss gerecht sein. Nicht darin, dass Melanchthon überhaupt den Versuch macht, Philosophie und religiösen Glauben — wie es scheint, zwei völlig heterogene Grössen — zusammenzufassen, liegt schon eine Abweichung von der reformatorischen Richtung. Das ist eine Aufgabe, die immer wiederkehren wird, wo man nicht das natürliche Erkennen skeptisch zurückschneidet. Es ist wahr: Religion ist Leben, unmittelbare Beziehung der Persönlichkeit auf Gott. Aber mit jeder Religion sind gewisse Vorstellungen von Gott, der Welt und dem Menschen verbunden. Man mag sich scheuen, diese Gedanken in präcis formulierten theoretischen Sätzen auszusprechen. Im Princip ist damit doch eine bestimmte Welt- und Lebensauffassung gegeben, die mit den Resultaten der Philosophie verglichen werden kann und — ausgeglichen werden

muss. Religiöses und theoretisches Erkennen völlig auseinander reissen hiesse einen Dualismus in das psychische Gesamtleben hereintragen, der dem tiefsten Interesse der Persönlichkeit so gut wie der Eigenart der Religion selbst widersprechen würde: im religiösen Leben ist nicht bloss Wille und Gefühl, sondern ebenso das Erkennen auf Gott gerichtet — dasselbe natürliche Erkennen, das in der Philosophie zur Erscheinung kommt. Es war also für den Theoretiker des neuen Glaubens eine unabweisbare Aufgabe, die religiösen Gedanken der Reformation zum vernünftigen Erkennen in Beziehung zu setzen. Luther, in seiner geschichtlich so wirksamen Einseitigkeit, hatte das Problem einst ignoriert. Es erkannt und aufgenommen zu haben, ist Melanchthons wissenschaftliche That. Die Art, wie er die Aufgabe löste, ist bestimmt durch die Schranken seiner Persönlichkeit und seiner Begabung und andererseits durch die Grundanschauung seiner Kirche. Aber die Lösung war, wie keine, zeitgemäss. Der stille Gelehrte stand nicht über der Zeit; aber er lebte in ihr und er verstand ihre Stimmung. Seine philosophische Weltauffassung mag den reformatorischen Gedanken nicht ganz angemessen sein, keine jedoch hat mehr werbende Kraft, keine in höherem Grade die Fähigkeit, die Bedenklichen für die Wissenschaft zu gewinnen, die Allzuraschen zurückzuhalten, die revolutionären Neigungen zu beschwichtigen und so die Kirche und den Kirchenglauben in die geordnete Bahn der geschichtlichen Entwicklung einzuführen, als diese Popularphilosophie, diese Philosophie des gesunden Menschenverstandes, des gemässigten Fortschritts, welche an die Anschauungen, an Glauben und Aberglauben der Zeit, an die herkömmliche Wissenschaft, an das geltende Recht, an die bestehende Gesellschaftsordnung anknüpft, zugleich aber mit der humanistischen Aufklärung im Bunde steht und überall im Sinn einer massvollen, vom natürlichen Licht beherrschten Reform zu wirken sucht. Dass sie sich rückhaltslos der Kontrolle der Bibel unterwirft, mag der Moderndenkende bedauern. Für die Philosophie der neuen Kirche gab es keine andere Möglichkeit. Der einzige Weg, auf dem natürliches Wissen und Offenbarung sich ausgleichen liessen, war das erstere gleichfalls auf göttliche Mitteilung, auf eine Uroffenbarung zurückzuführen. Der Kirche

der Reformation ist aber die Bibel unbedingte Autorität. Damit ist die Ueberordnung der biblischen Erkenntnis über die natürliche in ihrer ganzen Schroffheit gegeben. Ist das weltliche Wissen durch seine Herleitung aus dem göttlichen Lichte den mystischen Obskuranten gegenüber legitimiert, so ist der Primat der Offenbarung ein Schutzwall gegen die erwachende rationale Kritik, welche bereits beginnt, die Grundlagen des christlichen Glaubens in Frage zu stellen. So ist die Philosophie Melanchthons im Grund die einzige Form, in der das weltliche Wissen in der neuen Kirche Eingang finden konnte. Freilich, die Verbindung dieser Philosophie mit der christlichen Doktrin hat viel dazu beigetragen, den Glaubensinhalt zur geoffenbarten Lehre und die religiöse Autorität der Bibel zur theoretischen und rechtlichen umzubilden. Hält man auch fest, dass diese Wandlung erst in der letzten Periode der litterarischen Thätigkeit Melanchthons zur vollen Geltung kommt, und dass er nie das religiöse Leben selbst auf das theoretische Fürwahrhalten einer gewissen Summe von Sätzen reduziert: richtig ist, dass er die Entwicklung der reformatorischen Kirche zur orthodoxen Bekenntniskirche veranlasst, — oder sagen wir besser, beschleunigt und befördert hat. Denn es ist gewissermassen eine innere Notwendigkeit, ein historisches Gesetz, dass neue Religionen, wenn die erste Zeit der Begeisterung, die Zeit kraftvoller Produktion vorüber ist, in dieser Weise „entarten“ und erstarren, ein Gesetz, dem sich die reformatorische Kirche um so weniger entziehen konnte, als ihre grundsätzliche Stellung zur Bibel sie von Anfang an in diese Bahn hineinwies. Für die Kirche selbst war das Verhängnis nicht einmal so gross. In einer Zeit, da alles zu zerfliessen drohte, da auf den verschiedensten Gebieten die radikale Revolution sich regte, bedurfte sie einer festen, sozusagen rechtlichen Norm auch für den Glauben, wollte sie nicht gleich in ihren Anfängen der Auflösung anheimfallen.

Mag man also immerhin die Art, wie Melanchthon Philosophie und christliche Doktrin, Vernunft und Offenbarung zu einander ins Verhältnis setzte, „scholastisch“ nennen, mag man ferner die Abhängigkeit des reformatorischen Philosophen von den mittelalterlichen Doktrinen noch so stark betonen — der eminente Wert seiner

Leistung für seine Zeit und seine Kirche wird dadurch nicht beeinträchtigt. Aber ihre Bedeutung reicht weiter. Die protestantische Theologie wird die Aufgabe, den religiösen Glauben mit dem theoretischen Erkennen in Verbindung zu bringen, in anderer Weise und mit anderen Mitteln lösen: das Programm, das Problem selbst hat sie von Melanchthon. Und nicht bloss das. Wohl ist das natürliche Erkennen in Melanchthons System von der Offenbarung in Fesseln geschlagen. Die Strahlen des natürlichen Lichts sind gebrochen oder gar gehemmt. Aber diese Philosophie war doch ein mächtiges Ferment in der geistigen Entwicklung des protestantischen Deutschland, in der Entwicklung zur Freiheit. Als der Inspirationsglaube zu wanken begann, als die Vernunft sich loslöste von der Herrschaft der Bibel, da trat es zu Tage, dass durch Melanchthons philosophische Arbeit der Boden für das freie, natürliche Erkennen vorbereitet war.

X.

Zu Aristoteles' Politik I. 11. 1258ᵇ27—31.

Von

Professor **J. Cook Wilson** in Oxford.

Hoffentlich wird Prof. Susemihl, der mich so oft durch die freundliche Anerkennung, mit welcher er in deutschen Zeitschriften Bericht über meine Versuche im Gebiet der Interpretation von Aristoteles erstattet, zu Danke verpflichtet hat, es nicht als Mangel an Pietät meinerseits ansehen, wenn ich ihm betreff seines Artikels über obengenannte Stelle, der in der Berl. Philol. Wochenschrift (27. Juni 1896) erschien, entgegentreten muss. Es ist nur verzeihliche Nothwehr.

Der Artikel enthält nämlich eine irrige Darstellung meines Aufsatzes „Aristotles' Classification of the Arts of Acquisition" (Classical Review X. 1896) und einen, wie ich glauben muss, irrige Interpretation desselben.

Dieses scheint mir theilweise auf Missverständniss zu beruhen, weil Susemihl den wesentlichen Punkt meiner Erörterung des Textes der aristotelischen Stelle völlig übersehen hat, ein Missgriff, der bei der umfassenden Thätigkeit dieses Gelehrten vielleicht nicht überraschen dürfte. Meine Antwort ist lange ausgeblieben, und es wäre mir lieb gewesen, wenn in der Zwischenzeit Susemihl das Missverständniss selbst eingesehen hätte, denn nur ungern würde ich mit dem Veteranen in Streit gerathen.

In der betreffenden Stelle der Politik 1258ᵇ27 — τρίτον δὲ εἶδος χρηματιστικῆς μεταξὺ ταύτης καὶ τῆς πρώτης (ἔχει γὰρ καὶ τῆς κατὰ φύσιν τι μέρος καὶ τῆς μεταβλητικῆς), ὅσα ἀπὸ γῆς καὶ τῶν

ἀπὸ γῆς γινομένων ἀκάρπων μὲν χρησίμων δέ, οἷον ὑλοτομία τε καὶ πᾶσα μεταλλευτική, wo die Construction als verzweifelt aufgegeben worden ist, glaube ich den richtigen grammatischen Zusammenhang entdeckt zu haben. Die Worte ὅσα ἀπὸ γῆς scheinen allgemein unrichtig construirt „alles was aus der Erde hervorgeht" oder auch „gewonnen wird", wobei natürlich eine regelmässige grammatische Construction verloren geht. Dagegen glaube ich bewiesen zu haben, dass ὅσα nicht auf Produkte der Erde, oder auf aus ihr Gewonnenes, sondern auf Erwerbe oder Industrien, Arten der χρηματιστική hinweist: dass ἀπό dann von der Construction χρηματιστικὴ ἀπό zu erklären ist[1]), denn ὅσα ἀπὸ γῆς = ὅσα[2]) (μέρη χρηματιστικῆς) χρηματίζεται ἀπὸ γῆς, oder ὅσαι χρηματιστικαὶ ἀπὸ γῆς: und dass γῆ als Mineralien im strengen Gegensatz zu τὰ ἀπὸ γῆς γινόμενα, was aus der Erde wächst, zu verstehen ist.

Diese Ansicht wird auch durch eine entsprechende Stelle der Oekonomik, 1343ª25, deren Bedeutung für die Erklärung der aristotelischen Stelle den Commentatoren entgangen ist, auf schlagende Weise bestätigt; und ich hoffte, dass dies alles dem hochverdienten Herausgeber und Uebersetzer der Politik willkommen sein würde. Nun meint er aber, ich hätte mich geirrt, und über diese Stelle, deren Construction von anderen als verzweifelt angesehen worden ist, und die bedeutende Kritiker zu Emendationsversuche angeregt hat, schreibt er: „Ich habe geglaubt, dass die Worte . . . . trotz der saloppen Ausdrucksweise klar, unzweideutig und keines Commentars bedürftig seien, und habe sie daher in meinen erklärenden Ausgaben, der deutschen und der englischen ohne ein solches belassen".

Hierzu kann ich nur hochachtungsvoll meine Verwunderung aussprechen, denn in der englischen Ausgabe hat Susemihl diese Stelle mit einem Commentar versehen, und zwar gerade mit einem, der beweist, dass er, wie andere, die Construction völlig missverstanden.

Dieser Commentar ist „ὅσα. κ. τ. λ. is in loose apposition to εἶδος χρηματιστικῆς „all the wealth or property derived from land,

---

[1]) Vgl. die Citate, welche ich im Cl. R. X. 1896 angeführt habe.

[2]) Ueber das Neutrum vgl. Cl. R. a. a. O.

and such of its useful products as are employed by the proprietor himself, like the καρποί of ἡ πεφυτευμένη γεωργία". Wogegen die richtige Erklärung ist „all the forms of acquisition — or, all the industries [which make their profit] from minerals, and from things growing from the Earth which though not edible (or, fruits) are still useful". Der letzte Theil von Susemihl's Auslegung „such of its useful products as are employed by the proprietor etc." ist so merkwürdig, dass ich hier irgend eine zufällige Verwirrung, vielleicht beim Uebersetzen, vermuthe, und ich beschäftige mich also blos mit dem Vorangehenden, woraus erhellt, dass Susemihl ὅσα ἀπὸ γῆς in der oben bezeichneten irrigen Weise construirt hat[3]). Offenbar sieht er die Construction desshalb für ein ‚loose apposition' an, weil, so wie er die Stelle versteht, eine allgemeine Gattung der Industrie nicht mit ihren Unterarten, sondern mit dem aus diesen Unterarten Erworbenen (ὅσα ἀπὸ γῆς = wealth derived from land) in Apposition gesetzt wird: desswegen auch nennt er, in seiner Besprechung der Worte in der Berlin. Philolog. Woch., die Ausdrucksweise eine ‚saloppe'. Keiner könnte so reden, der die Construction verstand; denn sie ist eine ganz direkte und einfache Apposition zwischen der Gattung und ihren Unterarten, und, nach einem bekannten häufig vorkommenden Sprachgebrauch von Aristoteles und den griechischen Schriftstellern überhaupt, regelrecht.

Ferner: der Ausdruck „Wealth derived from land" muss nothwendig nicht blos „unter anderem" auf den Ertrag von Ackerbau und dergl., sondern hauptsächlich[4]) auf diesen bezogen werden;

[3]) Wie wenig auch andere von diesem Commentar befriedigt sind, kann man an Goodwin's Aeusserung ersehen, vgl. Ashley, Aristotles doctrine of Barter, S. 11.

[4]) ‚Hauptsächlich', das heisst für einen solchen Ausdruck im allgemeinen. Was aber diese von Susemihl gebrauchte englische Form anbelangt, so würde sie, in der Regel, nicht blos hauptsächlich auf Ackerbau u. dgl., sondern, dem richtigen Sprachgebrauch nach, nie auf Bergbau angewendet werden. Abgesehen davon kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch ohne die richtige Construction ὅσα ἀπὸ γῆς nur mit Bezug auf Mineralien verstanden sein könnte. Das scheint aus sprachlichen Gründen schwerlich möglich. Denn verleiht das erste ἀπό seine Construction dem Begriffe des χρηματίζεσθαι (weil ὅσα = ὅσαι χρηματιστικαί) nicht, so wäre zu ὅσα ἀπὸ γῆς,

und daraus entstehen arge Verwirrungen, sowohl in der Logik der Stelle selbst, als auch in der Eintheilung der χρηματιστική überhaupt, welche Susemihl nur durch eine Inconsequenz vermieden hat; denn aus der seiner englischen Ausgabe beigefügten Inhaltsübersicht, wie aus seiner deutschen Ausgabe, scheint hervorzugehen, dass er das beschränkte Gebiet des τρίτον εἶδος richtig erkannt hat, was doch mit seinem Begriff der Construction kaum vereinbar ist. Mit um so weniger Recht tadelt er Ashley („Aristotles' doctrine of Barter"), denn dieser ist nicht ‚in die Irre geführt' aus dem von Susemihl angegebenen Grund, sondern eben durch die unrichtige Construction, welche Susemihl selbst voraussetzt; nur hat Ashley wenigstens einen Schluss folgerecht daraus gezogen, den Susemihl mit ihm hätte theilen müssen.

Ueber Susemihl's Irrthum betreffs der Construction, hätte ich in meinem Artikel im Cl. Rev. ganz geschwiegen — eine Rücksicht, die mir leider nicht zu gute gekommen, und bedaure ich aufrichtig, diesen Irrthum jetzt erwähnen zu müssen.

Dass er den wesentlichen Punkt meiner Erörterung ganz übersehen haben muss, erhellt auch klar daraus, dass er nach der oben citirten Aeusserung, fortfährt, er sehe sich genöthigt, kurz darzulegen, was er für den sehr einfachen Sinn dieser Stelle halte, und darauf ohne ein Wort über die Construction oder Auslegung der Worte ὅσα ἀπὸ γῆς zu einer ganz anderen Sache übergeht, und zwar der Erklärung von μεταξύ.

Jetzt komme ich auf Anderes, was nicht mit diesem Missverständniss zusammenhängt.

Es sei zuerst bemerkt, dass Susemihl auch Ashley's Ansicht in einem wesentlichen Punkt missversteht. Zu der Meinung Ashley's „dass unter dieser dritten Art die nicht verwerfliche μεταβλητική zu verstehen sei", bemerkt er, „allein einmal beschränkt sich diese doch nicht auf Forst- und Bergbau und dgl., sondern es gehört zu ihr überhaupt aller für die wirklichen Lebensbedürfnisse unentbehrliche Umsatz". Nun letzteres ist gerade die Ansicht von Ashley selbst (vgl. seine Abhandlung S. 8—9).

---

nach gewöhnlicher Regel, γίνεται zu ergänzen: dann aber würde ὅσα ἀπο γῆς γίνεται nicht vom gleichfolgenden τὰ ἀπὸ γῆς γινόμενα zu unterscheiden sein.

Mit Bezug hierauf sagt Susemihl: „Noch weiter entfernt sich Wilson vom Richtigen, indem er glaubt, der unverwerfliche Umsatz werde hier mit zu der οἰκειοτάτη oder πρώτη χρηματιστική gerechnet“. Ich wüsste nicht, wie ich eine solche Umkehrung der wahren Verhältnisse verdient habe; denn eben von Susemihl's Standpunkt aus wäre es unzulässig, meine Ansicht als irriger denn Ashley's zu bezeichnen, denn erstens würde Ashley das Gebiet des τρίτον εἶδος völlig missverstanden haben, wogegen ich das Richtige getroffen, und zweitens würde Ashley (nach Susemihl's unrichtiger Auffassung) die gute μεταβλητική auf Forst- und Bergbau u. dgl. beschränkt haben, wogegen ich wieder den Umfang dieser μεταβλητική richtig verstanden, und mich nur darin geirrt habe, dass ich dieselbe als φύσει, und dem Begriffe nach zu dem πρῶτον εἶδος gehörend betrachtet habe.

Die Hauptsache ist jedoch, dass betreffs dieses meines vermeintlichen Irrthums Susemihl sich sehr vergriffen hat.

Wie ich bereits im Class. Rev. gesagt habe, hat Aristoteles nirgends bei seiner Eintheilung der χρηματιστική (resp. κτητική) formell angegeben, unter welche Gattung ‚der unverwerfliche Umsatz‘, die gebilligte μεταβλητική, zu stellen sei. Meine Aufgabe war zu bestimmen, wohin dieser Tauschhandel seinem Begriffe nach gehört, und glaube ich, bewiesen zu haben, er gehört dem allgemeinen Begriffe des πρῶτον εἶδος, d. h. der οἰκονομικὴ χρηματιστική zu, denn er hat die wesentlichen Merkmale desselben als ἀναγκαῖον, als φύσει, als den κατὰ φύσιν πλοῦτος bereitend, und als der κατὰ φύσιν αὐτάρκεια dienend, also gerade die Merkmale, durch welche sich die οἰκονομικὴ χρηματιστική von der καπηλική (= μεταβλητική im engeren Sinne) unterscheidet, wo eine Eintheilung der ganzen χρηματιστική in diese zwei Gattungen stattfindet.

Susemihl wendet ein: „Es wäre doch in der That merkwürdig, wenn diese Art von μεταβλητική nicht unter die allgemeine Gattung μεταβλητική wie sie Z. 21—26 gegliedert wird, sondern mit unter die Z. 12—21 erörterte οἰκειοτάτη gehören solle, trotzdem dass in dieser Erörterung auch nicht mit einer Silbe von Kauf und Verkauf, Handel und Wandel die Rede ist“.

Nun da das Wort μεταβλητική auf eine besondere Art μεταβλητική zuweilen beschränkt wird, so darf nicht ohne Berücksichtigung des Contextes angenommen werden, es vertrete hier die allgemeine Gattung; demnach hebt sich Susemihl's Beweisführung von selbst völlig auf, denn, was er ganz übersehen, auch in der Erörterung von μεταβλητική, ist hier ‚nicht mit einer Silbe' von dem gebilligten Tauschhandel die Rede, indem die Arten der hier gemeinten μεταβλητική mit dem Scheine einer formell erschöpfenden Eintheilung aufgezählt werden, 1258ᵇ21 — τῆς δὲ μεταβλητικῆς μέγιστον μὲν ἐμπορία (καὶ ταύτης μέρη τρία, ναυκληρία φορτηγία παράστασις κ. τ. λ.) δεύτερον δὲ τοκισμός, τρίτον δὲ μισθαρνία, ταύτης δ' ἡ μὲν τῶν βαναύσων τεχνῶν, ἡ δὲ τῶν ἀτέχνων καὶ τῷ σώματι μόνον χρησίμων, worunter offenbar an den primitiven Tauschhandel nicht mal gedacht wird.

Also gerade wie Susemihl geschlossen, dass diese Art Handel nicht zu der οἰκονομικὴ χρηματιστική, so wird er durch die Consequenz genöthigt zu schliessen, dass dasselbe auch unmöglich zu der hier gemeinten μεταβλητική gerechnet werden kann. Dieses genügt, um die Beweisführung des Einwandes zu beurtheilen. Auf die Stelle selbst komme ich bald zurück.

An zwei Stellen, im vorangehenden Kapitel, 1258ᵃ15, 39, finden wir eine Eintheilung der χρηματιστική, oder κτητική, in zwei Arten, welche offenbar erschöpfend gemeint ist, vgl. besonders 1258ᵃ39 διπλῆς δ' οὔσης αὐτῆς ὥσπερ εἴπομεν. Die erste Art ist ἀναγκαία, οἰκονομική, κατὰ φύσιν οἰκονομική, περὶ τὴν τροφήν, und ἔχουσα ὅρον: die zweite ist μὴ ἀναγκαία, μεταβλητική (im engeren Sinne) resp. μεταβολική, καπηλική, οὐ κατὰ φύσιν, und ἄπειρος. Fragen wir nun, welche Stellung in dieser Eintheilung dem gebilligten Tauschhandel angemessen sein würde, so ist derselbe aus der zweiten Art, der μεταβλητική (im engeren Sinne) von Aristoteles selbst (Kap. 9) ausgeschlossen, wird also einerseits negativ auf die andere Art, die οἰκονομική hingewiesen. Und andrerseits, positiv, passen auf ihn die angegebenen Eigenschaften der ersten Art: denn er ist ἀναγκαῖον (1257ᵇ1), und περὶ τροφήν (1257ᵃ25); nach der Darstellung im Kap. 9 muss er κατὰ φύσιν οἰκονομική sein (vgl. 1256ᵇ27, 1257ᵃ29), und ist er auch ἔχον ὅρον und nicht ἄπειρον.

Ich darf also sagen, die Antwort ist diejenige, die ich im Class. Rev. gegeben. Dort aber hatte ich hervorgehoben, dass Aristoteles nichts ausdrücklich über das Verhältniss der guten μεταβλητική zu seiner formellen Eintheilung geäussert: jetzt jedoch, nachdem ich die betreffenden Stellen wieder verglichen habe, glaube ich den Grund dieses Schweigens gefunden zu haben, und die Sache nach dieser Seite hin richtiger zu verstehen. Da ich zur wiederholten Ueberlegung des Ganzen durch Susemihl's Anregung veranlasst war, bin ich ihm recht dankbar, wenn ich auch genöthigt bin, seine eigene Auffassung des in Rede stehenden Punktes als unrichtig anzusehen.

Wohin nun in der eben genannten zweifachen Eintheilung die gute μεταβλητική dem Begriff nach gehört, ist klar; es ist aber eine andere Frage, ob in dieser Eintheilung, so erschöpfend sie auch gefasst ist, Aristoteles an diese μεταβλητική überhaupt mitgedacht, und jetzt, nach Heranziehung einer dritten Stelle, wo eine zweifache Eintheilung vorkommt, bin ich zur Ansicht gelangt, dass er es nicht gethan.

Es schliessen sich nämlich die zwei oben angeführten Stellen eng an eine frühere, 1256[b]38 an. In dieser wird die κτητική (= χρηματιστική im weiteren Sinne) in zwei Arten, οἰκονομική (vgl. 1256[b]38 mit 1256[b]27) und χρηματιστική (im engeren Sinne — ἣν μάλιστα καλοῦσι) = καπηλική, eingetheilt. Unter der ersteren, der οἰκονομική, kann Aristoteles nicht an die gute μεταβλητική gedacht haben, da die Darstellung dieser ersten Art im vorangehenden Kapitel 7 abgethan, und erst nachher im Kapitel 8, nach der Einführung der zweiten Art (χρηματιστική = καπηλική) wird die gebilligte μεταβλητική des primitiven Tauschhandels überhaupt erwähnt. Auch unter die zweite Art gehört dieser Handel nicht, weil Aristoteles dieses ja selbst behauptet (οὔτε χρηματιστικῆς ἐστιν εἶδος οὐδέν). Die zwei andern Stellen (1258[a]15, 39) geben die zweifache Eintheilung der ersten in wesentlich derselben Gestalt wieder, und demgemäss sollte auch in ihnen nicht an die gute μεταβλητική gedacht werden: denn wollte Aristoteles, in Folge der dazwischen getretenen Betrachtungen über diese μεταβλητική, den Umfang der οἰκονομική, über die Grenzen, die dieselbe im siebenten Kapitel

hat, erweitern, so würde er sich kaum derselben Ausdrucksweise wie bei der ersten Erscheinung der zweifachen Eintheilung ohne jeden Zusatz bedient haben.

Dies ist nun leicht verständlich, wenn man den Entwickelungsgang der Gedanken genauer betrachtet.

Aristoteles richtet seine Aufmerksamkeit zunächst auf die Erwerbsverhältnisse seiner Zeit, wo eine weit vorgerückte Civilisation keinen Platz mehr für den primitiven Tauschhandel gewährte, welcher blos noch bei den Barbaren blieb (1257ᵃ2 καθάπερ ἔτι πολλὰ ποιεῖ τῶν βαρβαρικῶν ἐθνῶν). Daher kommt es unzweifelhaft, dass er in seiner ersten Eintheilung (1256ᵇ38) nur den gewöhnlichen Handel in Betracht nimmt, und diesen allein, und zwar als οὐ φύσει, dem Erwerbe der Naturalien, der οἰκονομικὴ κτητική oder χρηματιστική, gegenüberstellt. Aber bei seiner Auseinandersetzung, wie dieser Handel nicht naturgemäss sei (οὐ φύσει), kommt er auf den Gedanken, dass derselbe sich doch aus einer völlig naturgemässen ersten Stufe entwickelt hätte (ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν), und indem er diese streng von dem unnatürlichen Handel der späteren Zeit unterscheidet (1257ᵃ28), d. h. von der χρηματιστική, welche eben die zweite Art κτητική ausmacht, dient alles, was er über diese primitive Stufe dazu bemerkt, dazu, dieselbe eng an den Begriff der οἰκονομικὴ κτητική zu rücken, wie ich dies schon theilweise gezeigt und unten noch weiter ausführen werde. Dessenungeachtet lässt er diese natürliche μεταβλητική bei Seite liegen, weil, wie gesagt, dieser primitive Handel nicht mehr in die Lebensverhältnisse hineinpasste, für welche seine Zergliederung galt. Deshalb bleibt er, wo er seine Ergebnisse im Anfang des nächsten Kapitels — der zweiten Stelle für die zweifache Eintheilung — 1258ᵃ5, zusammenfasst, bei seiner Classification in der Form, mit welcher sie erstlich auftrat, und so auch, wo er dasselbe wiederholt, in der dritten Stelle 1258ᵃ39[5]). In allen drei Stellen ist also die gebilligte μεταβλητική, der primitive Tauschhandel, als prähistorisch, dürfte man wohl sagen, ausser Betracht gelassen.

---

[5]) Ich wollte deshalb in der dritten Anmerkung zu meinem Artikel im Cl. Rev. die Worte „probably“ und „not only to the good μεταβλητική“ streichen.

Und dies ist nun lediglich der Grund, warum in der Stelle im elften Kapitel, auf welche Susemihl die oben besprochene Einwendung begründete, 1258ᵇ21 sqq., „der unverwerfliche Umsatz" bei der Gliederung der οἰκειοτάτη χρηματιστική fehlt, und nicht, wie Susemihl meint, weil dieser Umsatz der dort erwähnten μεταβλητική zufällt.

Um nun auf diese Stelle selbst zurückzukommen. Sie enthält eine dreifache Eintheilung der χρηματιστική, deren Zweck Susemihl völlig verkannt hat, indem er einen unrichtigen Schluss aus den im Anfang des Kapitels stehenden Worten ἐπεὶ δὲ τὰ πρὸς τὴν γνῶσιν διωρίκαμεν ἱκανῶς, τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν δεῖ διελθεῖν gefolgert hat[6]). Die Hinzufügung des dritten εἶδος ist durchaus nicht so zu erklären, dass Aristoteles von einem theoretischen zu einem praktischen Gesichtspunkt übergeht. Denn wäre dem also, so müsste, da noch immer von εἴδη χρηματιστικῆς die Rede ist, der Inhalt im Wesentlichen sich gleich bleiben und nur die Form der Eintheilung geändert werden. Statt dessen wird ein ganz neues Gebiet, Berg- und Forstbau u. dgl., mit τρίτον εἶδος eingeführt, und, was entscheidend ist, dieses Gebiet gehört ebenso nothwendig wie z. B. Ackerbau in eine von theoretischem Gesichtspunkt vorgenommene Eintheilung. In der That fallen die ersten zwei Arten dieser dreifachen Classification genau mit den zwei Arten der früheren zweifachen Classification zusammen, welche im vorangehenden Kapitel wiederholt worden sind, wo der οἰκονομική die μεταβλητική (resp. μεταβολική) = καπηλική entgegengesetzt wird. Die οἰκειοτάτη χρηματιστική hier ist gleichbedeutend mit οἰκονομική dort; das ist ja dem angegebenen Inhalt nach unbestreitbar; aber dann wäre es auch natürlich, dass die μεταβλητική hier identisch mit der μεταβλητική dort sein sollte, was vollkommen von der hier beigefügten Gliederung seiner Unterarten constatirt ist. Vgl. das oben angeführte. Die hier gemeinte μεταβλητική ist mithin κα-

[6]) Es ist noch zu bemerken, obgleich dies uns hier nicht weiter angeht, dass Susemihl unrichtig sagt „jetzt für die Praxis kommt lediglich die Frage: wenn jemand sich auf den Erwerb durch die μεταβλητική legt, welche Wege ihm dann offen stehen". Im Gegentheil geht dieser Abschnitt ebenso auf das Praktische in der οἰκονομικὴ χρηματιστική als auf dasjenige in der μεταβλητική. Vgl. 1258ᵇ12 sqq. und 40.

πηλική, und nicht, wie Susemihl meint, die allgemeine μεταβλητική, noch gehört unter sie, wie er meint, die gebilligte μεταβλητική = der primitive Tauschhandel.

Das dritte εἶδος ist offenbar ein Nachgedanke, und damit bringt Aristoteles unter seine Eintheilung der χρηματιστική ein Gebiet, welches er bis jetzt einfach übersehen hatte. Dies ist nicht überraschend, denn Aristoteles hat sehr viel menschliches an sich: manches bleibt noch übersehen, was in diesen Zusammenhang gehörte, besonders was die Manufacturen anbetrifft, und in der Politik überhaupt sieht man ein, dass während des Niederschreibens oder Diktirens der Gedankengang neue Entwickelungen erfährt. Uebrigens wird die Verbesserung der Begriffseintheilung dadurch erleichtert, dass die zwei Arten der früheren Classification die zwei Hauptarten der neuen bilden, und das neue Element, die dritte Art, nur als etwas zwischen sie fallendes, welches an den Eigenschaften beider theilnimmt, betrachtet wird.

Hiernach scheint sich zu ergeben, dass, wie an den drei Stellen, welche die zweifache Eintheilung darbieten, und nach Susemihl's Ansicht der theoretischen Behandlung zu gehören würden, so auch an der vierten Stelle mit der dreifachen Eintheilung, die er für eine praktische ansieht, die erste Art μεταβλητική ist, der primitive Tauschhandel nicht berücksichtigt, weil dieselbe nicht mehr in das praktische Leben hineingehört, und folglich ist die zweifache Eintheilung der ersten drei Stellen gerade so praktisch wie die dreifache in der vierten Stelle.

Was die Theorie anbetrifft, so müsste theoretisch der primitive Tauschhandel, so wie ihn Aristoteles auffasst, unter den allgemeinen Begriff des πρῶτον εἶδος (sowohl in der zweifachen als in der dreifachen Eintheilung) gestellt werden, denn als eine Art χρηματιστική betrachtet, ist derselbe gewiss οἰκονομική.

Und hiermit komme ich in Bezug auf eine noch nicht besprochene Einwendung Susemihl's wieder auf die Ausdrücke im Texte zurück, welche diese Begriffsbestimmung feststellen. Susemihl verneint, dass der primitive Tauschhandel φύσει ist. „Nein" sagt er „nur dieser Erwerb durch unmittelbare Produktion ist streng κατὰ φύσιν, auch der unentbehrliche Umsatz ist nur οὐ παρὰ φύσιν

(1252a29), das ist doch ein Unterschied, wenn auch ein feiner, den Wilson hätte beachten sollen."

Wollte Aristoteles wirklich den Unterschied zwischen οὔτε κατὰ φύσιν οὔτε παρὰ φύσιν[7]) von κατὰ φύσιν einerseits und παρὰ φύσιν andrerseits anwenden, so müsste ihm daran gelegen sein, gerade weil dies „ein feiner Unterschied" und mithin sonst leicht zu übersehen ist, denselben ausdrücklich hervorzuheben, aber ‚nicht mit einer Silbe' ist im Texte davon die Rede, und deshalb kann hier nicht daran gedacht werden.

An der genannten Stelle (1252a29) behauptet Aristoteles, um den primitiven Tauschhandel von der καπηλική zu unterscheiden, ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστιν εἶδος οὐδέν. Dieses hatte ich angeführt, aber auch noch eine andere Stelle mit dem positiven Ausdruck τὸ κατὰ φύσιν, was Susemihl nicht beachtet.

In 1257a15 heisst es ἔστι γὰρ ἡ μεταβλητικὴ πάντων, ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, τῷ μὲν πλείω τὰ δ' ἐλάττω τῶν ἱκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους. ᾗ καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική· ὅσον γὰρ ἱκανὸν αὐτοῖς ἀναγκαῖον ἦν ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγήν[8]). Da hier von Entwickelungsstufen gesprochen

---

[7]) Susemihl hat offenbar den Satz aus der Nik. Ethik οὔτε ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί im Sinne. Ich möchte aber ihn und andere Fachgenossen über Eines befragen, worin ich nicht sicher bin. Die Vereinigung von οὐ φύσει mit οὐ παρὰ φύσιν ist möglich, weil φύσει hier instrumental zu verstehen ist, und das, was die Natur nicht hervorbringt, mag doch zuweilen nicht παρὰ φύσιν sein. Kann aber οὐ κατὰ φύσιν mit οὐ παρὰ φύσιν vereinigt werden? κατὰ φύσιν, obgleich zuweilen = φύσει, ist allgemeiner und bildet gewöhnlich den alleinigen Gegensatz zu παρὰ φύσιν. Die Tugenden, welche οὐ φύσει sind, weil nicht von der Natur hervorgebracht, oder gegeben, sind οὐ παρὰ φύσιν als Entwickelung durch ἐθισμός, einer doch in der menschlichen Natur gegebenen Fähigkeit; aber als eine solche Entwicklung sind sie auch naturgemäss, d. h. κατὰ φύσιν. Von ihnen also ist οὐ φύσει richtig gesagt, schwerlich aber οὐ κατὰ φύσιν. Ich kenne kein entscheidendes Beispiel in Aristoteles. Zwar in Fr. 120, Bonitz (1498a35) heisst es, αὐτός φησιν ὡς αἱ μὲν στερήσεις τῶν κατὰ φύσιν λέγονται, αἱ δὲ τῶν ἔθει. Simplicius aber mag ungenau citiren, denn gleich unten sagt er, οἷον τυφλότης μὲν τῶν φύσει.

[8]) Mit der gewöhnlichen Interpunktion ist ὅσοι γὰρ ἱκανὸν κ. τ. λ. eng mit ᾗ καὶ δῆλον κ. τ. λ. als dessen Grund zu construiren, und dann würde sich ein passenderer Sinn ergeben, wenn ἱκανόν und ἀναγκαῖον umgestellt wären.

wird, so bedeutet bei einem solchen Ausdruck wie ἀρξαμένη ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, das von der Präposition ἐκ (resp. ἀπό) regierte Wort die erste Stufe selbst. Vgl. De Sensu 436ᵃ1, οἱ δ' ἐκ τῶν περὶ φύσεως ἄρχονται περὶ ἰατρικῆς: d. h. sie fangen ihre Abhandlungen περὶ ἰατρικῆς mit einem Abschnitt über τὰ περὶ φύσεως an. So auch mit ἀπό, vgl. Bon. Index Aristotelicus. Demnach wird hier die erste Stufe der μεταβλητική, der primitive Tauschhandel geradezu τὸ κατὰ φύσιν genannt; und wie dieser κατὰ φύσιν ist, wird im Nächststehenden (1257ᵃ16—28) auseinandergesetzt.

Will man doch lieber „aus natürlichen Bedürfnissen, oder Zuständen, seinen Anfang nehmend", was ich für weniger genau halte, übersetzen, so kommt es schliesslich auf dasselbe hinaus: denn das, was unentbehrlich ist (ἀναγκαῖον 1257ᵃ23, 1257ᵇ1), um ein natürliches Bedürfniss zu befriedigen, kann unmöglich οὐ κατὰ φύσιν sein.

Dasselbe scheint mir folgerecht aus dem Satz ᾗ καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική κ. τ. λ. (s. oben) hervorzugehen. Die Bedeutung von χρηματιστική und der Sinn des Ganzen ist daraus zu bestimmen, dass die Stelle, wie der Zusammenhang zeigt, eine Bestätigung des oben Behaupteten, ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ist, wo ἡ μέν auf οἰκονομικὴ χρηματιστική (resp. κτητική) ist und ἡ δέ auf καπηλικὴ χρηματιστική, = χρηματιστική im engeren Sinne, bezogen werden muss. Folglich drückt οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική denselben Gedanken wie ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν aus: und, wenn die Form auch etwas ungenau ist, bedeutet daher dasselbe wie οὐκ ἔστι τῆς φύσει χρηματιστικῆς ἡ καπηλική. Gerade so Nik. Eth. 1148ᵇ3 φύσει τῶν αἱρετῶν ἐστι gleicht τῶν φύσει αἱρετῶν ἐστι wie der Vergleich von

Denn die καπηλική ist nicht φύσει, weil sie das Mass überschreitet, welches genügte (ἱκανὸν ἦν), um die nothwendigen Bedürfnisse (ὅσον ἀναγκαῖον αὐτοῖς κ. τ. α. vgl. unten ὧν κατὰ δεήσεις ἀναγκαῖον ἦν π. τ. μ.) zu befriedigen; und eben dadurch ist der prim. Umtausch ἀναγκαία ἀλλαγή, weil er das ἱκανόν. und nichts mehr, giebt, um das ἀναγκαῖον zu bereiten. Dagegen ist ᾗ καὶ δῆλον κ. τ. λ. als Parenthese, und ὅσον γὰρ ἱκανόν κ. τ. λ. als direkte Fortsetzung von τῷ τὰ μὲν π. τ. δ. ἐ. ἐ. τοὺς ἀνθρώπους zu betrachten, würde der Text richtig sein. Ich schlage also vor, entweder ᾗ καὶ δῆλον . . . καπηλική in Parenthesen zu setzen, oder, wenn die gewöhnliche Interpunktion beibehalten wird, ἱκανόν und ἀναγκαῖον umzustellen.

1148a24 lehrt. Es wird also hier in der That gesagt, die zweite Stufe der μεταβλητική, die verwerfliche, sei οὐ τῆς φύσει χρηματιστικῆς, weil (ᾗ καὶ δῆλον κ. τ. λ.) dieselbe eine Bedingung nicht erfüllt, welche der ersten zukommt; was keinen Sinn hat, wenn nicht mitgemeint ist, dass diese erste Stufe, d. h. der gebilligte Tauschhandel der φύσει χρηματιστική angehört.

Diese Stelle ist zuweilen missverstanden worden. Bernays wollte μεταβλητικῆς statt χρηματιστικῆς lesen, Susemihl deutet χρηματιστική als gleich μεταβλητική, vgl. seinen Index: beide unrichtig.

Wäre χρηματιστική hier als μεταβλητική zu verstehen, so könnte dies eigentlich nur von dem Gebrauch des χρηματιστική im Anfang dieses Kapitels herrühren, wo ihm zum erstenmal die Bedeutung von μεταβλητική beigelegt wird. Aber, wie schon bemerkt, die einzig dort (1256b41) unter χρηματιστική gemeinte μεταβλητική ist καπηλική, welche unmöglich auf unsere Stelle passt, denn so würde es heissen οὐκ ἔστι φύσει τῆς καπηλικῆς ἡ καπηλική.

Daraus ergibt sich, dass auch das von Bernays vorgeschlagene μεταβλητικῆς nicht im engeren Sinne des Wortes genommen werden kann. Sollte dagegen damit (oder mit χρηματιστικῆς, obgleich dieses, wie oben gezeigt, kaum möglich wäre) die allgemeine μεταβλητική gemeint sein, d. h. die Gattung, welche die zwei Arten, primitiven Tauschhandel und καπηλική einschliesst, so bedeutet οὐκ ἔστι φύσει τῆς μεταβλητικῆς ἡ καπηλική entweder „die καπηλική ist eigentlich kein Theil der allgemeinen μεταβλητική“, welches ein Widerspruch ist; oder die Worte sind als gleich οὐκ ἔστι τῆς φύσει μεταβλητικῆς ἡ καπηλική zu verstehen (vgl. oben), welches voraussetzt, der primitive Tauschhandel sei ἡ φύσει μεταβλητική, und insofern meine Ansicht bestätigt. Dieser Sinn wäre aber kaum erträglich, weil es sich von selbst versteht, dass die καπηλική nicht zum primitiven Umsatz gehört. und es hätte demgemäss vielmehr so lauten müssen — ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἡ τοιαύτη μεταβλητικὴ φύσει ἡ δὲ καπηλικὴ οὐ φύσει ἐστί.

Was Bernays und andere in die Irre geführt, ist wahrscheinlich die Thatsache, dass im Anfang dieses Kapitels (9) χρηματιστική die besondere Art, = καπηλική, vertritt, während κτητική für die all-

gemeine Gattung steht, und es ist daher befremdend, dass an unserer Stelle Aristoteles wieder χρηματιστική für die allgemeine Gattung selbst, = κτητική, gebraucht. Daran aber ist nicht Anstoss zu nehmen; denn erstens ist im 8. Kapitel dieser allgemeine Sinn von χρηματιστική schon öfter vorgekommen, und zweitens, wie Aristoteles wieder auf denselben Gegenstand kommt und im Anfang des 10. Kapitels zusammenfassend auf die Eintheilung im 9. Kapitel hinweist, braucht er χρηματιστική statt κτητική als allgemeine Gattung für die beiden Arten dieser Eintheilung und nicht als spezielle Benennung der καπηλική, so wie er auch im Gange des 9. Kapitels selbst mehrmals gethan, wo ἡ καπηλική nicht einfach χρηματιστική, sondern αὕτη ἡ χρηματιστική (= αὕτη ἡ κτητική) oder τὸ ἕτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς genannt wird. Vgl. 1257^{b}24 und 28 und 1258^{a}6 mit 1257^{b}2[9]), 18 und 19. Uebrigens hat in der Schreibweise der Politik eine solche Nachlässigkeit nichts Ueberraschendes.

Nach diesen Betrachtungen scheint es mir keinem Zweifel unterliegen zu dürfen, dass die erste Stufe der μεταβλητική, der primitive Tauschhandel, nicht blos οὐ παρὰ φύσιν, sondern auch, nach Aristoteles, κατὰ φύσιν ist.

Wie entschieden auch sonst ihr Begriff mit demjenigen des πρῶτον εἶδος, d. h. der οἰκονομικὴ χρηματιστική zusammenfällt, zeigt das in demselben Zusammenhang, 1257^{a}29, Behauptete — εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν. Denn wollte man das Wesentliche im Begriffe des πρῶτον εἶδος kurz zusammenfassen, so könnte kaum eine passendere Bezeichnung dafür erdacht werden, als diese, welche Aristoteles auf die gute μεταβλητική anwendet. Vgl. unter anderem 1256^{b}27—32.

[9]) Für die Stellen 1257^{b}24, 18, 19, 1258^{a}6 giebt Susemihl's Index richtig χρηματιστική = κτητική; in 1257^{b}2 aber setzt er χρηματιστική gleich μεταβλητική — unrichtig, denn alle diese Stellen müssen auf dieselbe Weise ausgelegt werden. Hierzu ist auch zu bemerken, dass χρηματιστική nie in der Politik als die allgemeine Gattung von μεταβλητική zu verstehen ist. Das Wort bedeutet nur entweder eine spezielle Art (= καπηλική) der μεταβλητική, oder, als allgemein, die Gattung κτητική, welche sich weiter als die allgemeine μεταβλητική erstreckt. Zu 1257^{a}29 giebt derselbe Index χρηματιστική = μεταβλητική (als allgemein): vielleicht ein Schreibfehler, denn hier ist χρηματιστική offenbar gleich καπηλική.

In der meinem Artikel im Class. Rev. beigegebenen Uebersichtstabelle wollte ich nur eine Aenderung anbringen. Die zweite Art der οἰκονομικὴ χρηματιστική, aus der guten μεταβλητική bestehend, sollte in Klammern gesetzt werden, als Zeichen, dass Aristoteles dieselbe nicht in seine Eintheilungen der χρηματιστική mit hereingezogen. Sonst bleibt alles wie es war, denn ich glaube die begriffsmässige Stellung der guten μεταβλητική gerechtfertigt zu haben, sowie das dort angegebene Verhältniss zwischen der dreifachen und zweifachen Eintheilung und die damit verbundene Beschränkung des Umfanges der μεταβλητική in 1258ᵇ21.

Was nun die Stellung des τρίτον εἶδος als zwischen die zwei Hauptarten fallend (μεταξὺ ταύτης καὶ τῆς πρώτης) betrifft, so ist die Erklärung, welche Susemihl in der Berl. Philol. Wchschft. vorschlägt [10]), auch mir früher in den Sinn gekommen; ich liess sie aber wieder fallen, theils aus dem Grund, dass sie zu sehr auch auf das πρῶτον εἶδος passte, denn zu der Zeit des Aristoteles machte das Gebiet des πρῶτον εἶδος, so wie dasselbe 1258ᵇ21sqq. beschrieben wird, sogar den Hauptgegenstand von ἐμπορία in Griechenland aus, und in den meisten Fällen müssen Ackerbau, Viehzucht und häufig auch Obstcultur zum Verkauf hauptsächlich betrieben worden sein. Ich gebe zu, dass Bergbau eher denn Ackerbau auf Handel führt, doch Holzschlag kaum. Die Hauptsache ist aber, dass nichts im aristotelischen Texte auf diese Erklärung hindeutet, wogegen die Worte ἀκάρπων μὲν χρησίμων δέ die Ansicht begünstigen, welche ich im Class. Rev. veröffentlicht habe.

Bei 1256ᵃ40, ὅσοι γε αὐτόφυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν, giebt Susemihl zu, dass ich das bestrittene αὐτόφυτον richtig erklärt habe, bemerkt aber zu meiner Ueberraschung, „aber er dürfte bei seiner

[10]) „Es ist sehr gut möglich, dass jemand Ackerbau, Obstkultur . . . . und Viehzucht . . . . lediglich für seinen eigenen Bedarf betreibt. Aber es ist schwerlich denkbar, dass er Forstkultur und Bergbau nicht zum Verkaufe betreiben sollte; insofern gehören diese also zum Erwerb durch Umsatz. Auf der anderen Seite wird jedoch, wer sie betreibt, seinen eigenen Bedarf an Nutz- und Brennholz und an Mineralien nicht kaufen . . . .: insofern gehören sie mithin zum Erwerbe durch unmittelbare Produktion, zu der οἰκειοτάτη (u. s. w.)“.

Kritik der verschiedenen abweichenden Erklärungen und Uebersetzungen nicht übersehen, dass z. B. schon ich ganz die nämliche Uebersetzung gegeben habe". Hier bin ich wirklich sehr unschuldig. Die Uebersetzung Susemihl's, die ich vor Augen hatte, lautet: „Lebensweisen, welche eine unmittelbar-natürliche Thätigkeit betreiben", und ich hatte nicht die leiseste Ahnung, was mit „unmittelbar-natürlich" gemeint war, geschweige, dass diese mysteriöse Zusammensetzung den sehr verständigen Sinn verbärge, der dem Worte zukommt. Ich denke mir, es haben sich andere in derselben Lage wie ich befunden, und darunter, wie ich aus ihrem Schweigen vermuthe, auch Ashley und Goodwin: ihnen scheint wenigstens die von mir gegebene Erklärung unbekannt zu sein.

Weiter sagt Susemihl: „auch in Passows Lexicon findet sich schon das Richtige". Passow, den ich nicht gebraucht, habe ich nachgeschlagen. Da steht über αὐτόφυτος — „αὐτόφυτος, ον = d. vorherg. [d. h. αὐτοφυής] Pind. Pyth. 3. 53, Arist. pol. 1, 3, 5". Das ist buchstäblich alles. Also Passow nennt blos die zwei classischen Stellen, wo das Wort vorkommt, ohne jede Besprechung, und es ist nirgends gezeigt, dass er überhaupt verstand, wie irgend welche aus den von ihm namhaft gemachten Bedeutungen des αὐτοφυής, wie z. B. „Werk der Natur, nicht menschlicher Kunst", auf eine ἐργασία wie γεωργία oder ἁλιεία, passen könnte, die ja gerade als Werk der menschlichen Kunst betrachtet werden. Wenigstens aus Passow könnte niemand „das Richtige" ahnen: wer das Wort erklären will, muss es, wie ich, aus dem besonderen Zusammenhang in der Politik thun. Ich darf mich also hier ernst beklagen, und begreife nicht wie Susemihl mit einem Male so ungnädig geworden.

Endlich glaube ich bewiesen zu haben, dass nicht mit Conring eine Lücke 1259ª39 anzunehmen ist. Da wendet Susemihl ein, „so weiss ich nicht, was man dann mit dem Infinitiv ἄρχειν anfangen will. Newman erklärt: ‚sc. ἔφαμεν (latent in ἦν. 37) τὸν οἰκόνομον'. Ich zweifle, dass diese Art von Construction selbst bei Aristoteles möglich sei: man zeige mir erst ein zweites Beispiel." Ich weise nur auf eine bekannte Regel der griechischen Sprache hin. Vgl. z. B. Kühner, 2. Aufl., § 593 Anm. „Die Construction des

Acc. c. Inf. hängt zuweilen von einem weggelassenen Verb der Wahrnehmung oder Mittheilung, dessen Begriff jedoch auch von einem vorausgehenden Verb involvirt sein kann, ab". Das oben (1259ª37) idiomatisch gebrauchte ἦν involvirt nun gerade einen solchen Begriff (wie Newman eingesehen). Susemihl brauche ich nicht zu sagen, dass ἦν dort bedeutet „es waren, wie wir behaupteten"; noch will ich den erfahrenen Kritiker mit der grammatischen Regel belehren: er hat nur eine einfache Anwendung derselben übersehen.

Ich hatte mich gefreut, dass mein Artikel im Cl. Rev. Beifall anderer Autoritäten gefunden, bin aber sehr betrübt, dass ich die Zustimmung des hochverehrten Herausgebers der Politik nicht gewonnen habe. Ich bin nicht ganz ohne Hoffnung; denn Susemihl hat manchmal eine seltene Objektivität gegenüber seinen eignen Ansichten bewiesen: und die Hauptmeinungsverschiedenheit scheint einem Missverständniss ihren Ursprung zu verdanken.

XI.

Ecphante de Syracuse.

Par

Paul Tannery à Paris.

1. Nous ne savons rien sur la personne du pythagoricien Ecphante de Syracuse; son nom ne nous a été conservé que par les doxographes dérivant de Théophraste (Ps.-Plutarque, Stobée, Hippolyte); ils lui attribuent en tout cas des opinions physiques passablement originales, non pas, à vrai dire, par leurs éléments principaux, mais bien par la combinaison qu'il aurait faite de ces éléments. Il semble qu'un penseur aussi éminent aurait à tout le moins mérité une mention dans les Vies de Diogène Laërce.

Mais il est tout aussi bien oublié dans la légende pythagoricienne; Iamblique, à la vérité, dans le catalogue qui termine la Vie de Pythagore (n. 267), mentionne un Ecphante, mais parmi les Crotoniates, et cette indication doit beaucoup plutôt se rapporter à l'auteur prétendu du Traité περὶ βασιλείας, dont Stobée, dans son Florilegium, nous a conservé trois extraits. Comme au reste ce traité est sans aucun doute apocryphe, il est sans intérêt de discuter si le faussaire qui l'a rédigé l'a mis sous un nom purement fictif ou sous celui d'un personnage qu'il considérait comme historique. Il suffit de constater que le seul indice, touchant un Ecphante pythagoricien, que nous rencontrions en dehors de la tradition des doxographes, est tout à fait insuffisant même pour établir l'existence réelle du physicien de Syracuse.

2. L'opinion qui semble avoir rencontré le plus de faveur à propos d'Ecphante, est celle de Boeckh (Kosm. Syst. Pl. 126),

qui en fait un disciple d'un autre pythagorien, son compatriote, Hicétas, et qui regarde l'un et l'autre comme postérieurs à Philolaos, et au plus tôt contemporains d'Archytas, c'est à dire de Platon.

S'il ne saurait être question de remonter plus haut, cette opinion n'est pas sans soulever d'assez graves difficultés; tout d'abord Hicétas est encore plus inconnu qu'Ecphante; on n'en sait qu'une chose, à savoir que Théophraste lui aurait attribué (avec droit de priorité) une certaine opinion sur le système du monde; d'après Cicéron (Lucull. 39), Hicétas aurait professé l'immobilité du ciel et la rotation de la terre autour de son axe, c'est à dire un des traits caractéristiques de la doctrine d'Ecphante; d'après Aétius (Ps.-Plut., III, 9), il aurait au contraire soutenu l'existence de l'antichthone, c'est à dire le système attribué à Philolaos.

Je réserve donc, pour une prochaine étude, cette question d'Hicétas, puisqu'elle est encore plus obscure que celle d'Ecphante, en ce qu'elle se trouve intimement liée avec le problème de l'authenticité de la tradition concernant Philolaos. Mais pour Ecphante, s'il a été contemporain de Platon, si les formules sous lesquelles ses opinions nous ont été conservées font d'ailleurs, dans le détail, penser à Platon, ainsi que l'a très-justement fait remarquer Zeller (Phil. d. Gr. I_3, 495), je demande comment il est explicable que les auteurs d'anecdotes sur les philosophes ou ceux des correspondances apocryphes n'aient jamais songé à mettre en rapport Ecphante et Platon à la cour de l'un des Denys.

3. Schiaparelli (I precursori di Copernico nell' antichità, p. 24) est plutôt tenté de considérer Ecphante comme plus jeune que le disciple de Platon, Héraclide du Pont, avec lequel les doxographes lui attribuent une communauté d'opinions qui est bien connue, et qui est telle qu'elle fait naturellement supposer une relation de maître à disciple. Mais si Ecphante a suivi les doctrines d'Héraclide, il aurait été contemporain de Théophraste, ce qui devient d'autant plus invraisemblable que l'on ne voit pas comment il aurait été qualifié de pythagoricien, à une époque où l'Ecole scientifique était unanimement regardée comme éteinte, et alors qu'Héraclide, son maître, n'a jamais été rattaché à cette Ecole.

Diogène Laërce (V, 36) nous dit à la vérité qu'après avoir suivi en premier lieu les leçons de Speusippe et avant de passer à l'école d'Aristote, Héraclide aurait écouté (à Athènes) certains Pythagoriens[1]). Ecphante aurait-il été l'un d'eux? Faudrait-il le regarder, non pas comme contemporain de Platon, mais appartenant à la génération immédiatement suivante?

Dans cette hypothèse, nous rencontrons évidemment les mêmes difficultés que dans celle de Boeckh, car nous ne parvenons pas à comprendre davantage l'absence de toute donnée biographique, fût-elle controuvée, sur un penseur dont l'importance ne peut être niée et qui aurait été en rapport avec le cercle des disciples de Platon, sinon avec Platon lui-même. J'insiste également sur deux faits qui méritent d'être relevés.

Les auteurs qui représentent la tradition des premiers commentateurs d'Aristote (de ceux qui ont réellement lu les Φυσικαὶ δόξαι de Théophraste), Simplicius (sur le Traité du Ciel), Proclus (sur le Timée), ignorent Ecphante et donnent expressément Héraclide comme ayant le premier professé le mouvement de la terre autour de son axe. En second lieu, là où les deux noms d'Ecphante et d'Héraclide sont accolés par les doxographes (Ps.-Plut., III, 13), précisément au sujet de cette opinion, le nom d'Héraclide est mis le premier.

4. La discussion aboutit ainsi à une impasse; il est aussi difficile de placer Ecphante avant qu'après Héraclide, d'en faire le maître de ce dernier que de le considérer comme son disciple. Est-il possible de proposer une solution qui ne prête pas le flanc aux mêmes objections?

Remarquons tout d'abord que, même en admettant qu'Héraclide ait adopté les opinions d'Ecphante, transmises directement ou non, on peut conclure de ce qui précède qu'aucun ouvrage de ce physicien n'a jamais circulé, et que Théophraste ne l'a connu que par Héraclide, lequel, comme on sait, fut au contraire un auteur

---

[1]) Je ne m'arrête pas aux divers motifs qui peuvent faire suspecter ces indications. Je rappelle toutefois que d'après Suidas, Héraclide aurait été un disciple immédiat de Platon, et qu'il aurait même dirigé l'Académie pendant le troisième voyage du Maître en Sicile.

très-fécond. Que l'auteur des Φυσικαὶ δόξαι se soit exprimé comme suit: „Héraclide du Pont a émis telle ou telle opinion, en la donnant comme du pythagorien Ecphante de Syracuse", tout s'explique aisément: les doxographes, dans leurs extraits, ont tantôt accouplé les deux noms, tantôt mis au hasard l'un ou l'autre; les biographes n'ont su que dire de ce maître inconnu, dont Héraclide avait été seul à parler. Seulement cette conjecture entraîne d'assez graves conséquences qu'il me reste à développer.

Quoiqu'il ne nous reste aucun des Dialogues d'Héraclide du Pont, nous sommes assez bien renseignés sur ses procédés de composition; il suffit d'ailleurs de se reporter aux habitudes du temps pour déterminer le véritable sens de la formule que j'ai supposée chez Théophraste. Ecphante n'a été qu'un prête-nom pour Héraclide, de même que Timée pour Platon. Le philosophe de Locres est-il seulement un personnage historique? En égard aux habitudes de Platon, le fait est probable; mais avec Héraclide, nous sommes beaucoup moins garantis. Comme l'a judicieusement fait remarquer M. Bidez[2]), il semble bien avoir forgé sur le nom d'Empédocle celui d'Empédotime (voir Suidas), un troisième Syracusain; d'autre part, la signification propre du mot Ἔκφαντος paraît calculée pour indiquer une doctrine dévoilée. Mais il n'importe; si Ecphante de Syracuse a réellement existé, il a vécu à une époque quelconque, il a eu des opinions quelconques; nous n'avons aucunement à nous en préoccuper, pas plus que pour Timée de Locres.

5. Comme nous l'apprend Diogène Laërce, Héraclide avait transformé le genre du dialogue philosophique; en y introduisant des éléments narratifs, tragiques ou comiques, il avait créé, semble-t-il, un nouveau type, où dominait surtout la fantaisie littéraire, comme dans certaines œuvres bien connues d'Ernest Renan. Mais pour le dialogue où il introduisait Ecphante et auquel on peut rapporter un titre que donne Diogène Laërce, Περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ, α', nous n'avons besoin de supposer aucune fiction singulière, comme celles qui rendirent célèbre l'Ἄβαρις ou le Περὶ τῆς ἄπνου. Hippolyte (15) nous fournit le cadre du dé-

[2]) Biographie d'Empédocle, p. 133.

veloppement des opinions d'Ecphante et nous n'avons qu'à le prendre, en le complétant au besoin par les indications d'Aétius et en examinant jusqu'à quel point ces opinions concordent avec celles qui sont attribuées à Héraclide.

a. „Il n'est pas possible d'atteindre à une véritable connaissance de ce qui est; ce que va dire Ecphante sera seulement l'exposé de son opinion.“ On ne peut voir là qu'un lieu commun, une précaution oratoire comme celles de Timée dans le dialogue de Platon.

b. „Les principes des corps sont des indivisibles“, séparés par le vide absolu (Aétius, I, 3, 19). Mais au lieu de rattacher cette thèse à la doctrine de Démocrite, Ecphante la donnait comme pythagorienne; il n'avait besoin que de poser les monades comme étendues suivant les trois dimensions (σωματικαί), ce qui, depuis l'argumentation de Zénon d'Elée, était sans doute le véritable moyen de maintenir la conception concrète de ces monades, abandonnée pour le point de vue abstrait par les derniers Pythagoriens. — La dénomination d'ἄναρμοι ὄγκοι, „volumes incomposés“, donnée par Héraclide à ces particules élémentaires (Galen, 18), était probablement celle qu'il avait mise dans la bouche d'Ecphante. L'expression de θραύσματα, également attribuée à Héraclide par Aétius (I, 13, 4), comme désignation des minima physiques, paraît plutôt se rattacher aux conceptions d'Empédocle; mais, comme on le verra, Héraclide avait adopté l'explication de ce dernier pour les sensations; il est donc possible qu'il ait employé le terme de θραύσματα, concurremment avec celui d'ἄναρμοι ὄγκοι, dans le même dialogue, comme il est possible qu'il s'en soit servi dans un autre ouvrage.

c. „Les particules élémentaires peuvent différer sous trois rapports seulement: la grandeur, la forme et la force (δύναμις)“. L'introduction d'un principe spécial du mouvement est le trait caractéristique du système, ce qui le distingue de la doctrine de Démocrite, et le rapproche des conceptions modernes.

d. „Tous les corps sensibles sont formées de ces particules“. — On ne voit pas si Ecphante expliquait les sensations des qualités qu'il déniait à ses indivisibles. Mais on sait (Aétius, IV, 9, 6)

qu'Héraclide résolvait la question à la façon d'Empédocle et de Démocrite: l'introduction de la δύναμις, principe de l'âme, permettait naturellement d'éviter l'écueil des systèmes matérialistes.

e. „Le nombre des particules élémentaires est illimité, celui de leurs espèces (différentes comme grandeur, comme figure ou comme force) est au contraire limité.“ Ecphante s'écartait donc encore de Démocrite, en rejetant l'infinitude du nombre des espèces des atomes. Mais s'il admettait comme lui qu'il n'y avait pas de limite au nombre des atomes, il devait en conclure que le monde est infini. Or c'est là un dogme attribué à Héraclide (Aétius, I, 21, 3).

f. „Les particules ne sont mues ni par la pesanteur ni par l'effet de leur entrechoquement, mais par la force, qui est divine; Ecphante l'appelle intellect (νοῦς) et âme.“ L'opposition avec la doctrine de Démocrite devient flagrante.

g. „C'est de cette force divine que le monde reçoit sa forme, c'est pourquoi il est sphérique.“ Il y a là une contradiction saillante avec l'infinitude qui a dû être attribuée au monde. Cette contradiction est encore accentuée par Aétius (II, 1, 2; II, 3; 3), d'après lequel Ecphante aurait affirmé l'unité du monde, administré par la divine providence. La difficulté ne peut être levée qu'en recourant à l'opinion attribuée à Héraclide par Aétius (II, 23, 15). „Héraclide et les Pythagoriens disent que chaque astre est un monde ayant sa terre et son air au sein de l'éther infini“. En particulier (II, 25, 13) la lune est une terre enveloppée de brouillards (ce qui est dit pour expliquer ses taches). L'Ecphante d'Héraclide rejetait donc la conception des mondes en nombre infini, telle que Démocrite l'avait exposée. Il n'y a, d'après lui, qu'un seul monde, au sens général du mot; mais chaque astre est un monde particulier, de forme sphérique.

h. „La terre est au centre du monde (de son monde particulier) et se meut d'occident en orient autour de son centre.“ — De même Aétius (III, 13, 3) „Héraclide du Pont et Ecphante le pythagoricien font mouvoir la terre sans qu'elle se déplace, par rotation autour d'un axe, comme tourne une roue; ce mouvement a lieu d'occident en orient autour du centre de la terre.“

6. Tel est le thème indiqué par Hippolyte. Des autres opinions attribuées à Héraclide par les doxographes, nous devons plutôt croire qu'elles sont tirées d'autres de ses écrits.

Il regardait les comètes comme des nuages très-élevés illuminés par la lumière d'en haut. Il expliquait de même, à l'exemple d'Aristote, les autres météores lumineux, (Aétius, III, 2),

Il suivait de même Aristote dans son explication des marées, causées d'après lui par l'action de vents dépendant du soleil et se faisant sentir sur l'Atlantique (Aétius, III, 16, 1).

Il est clair qu'Héraclide avait très bien pu ne pas toucher ces questions dans un dialogue traitant surtout des phénomènes célestes.

Il avait pu y faire dire à Ecphante que le monde est dieu, qu'il en est de même de la terre et du ciel, ainsi que de chaque planète, puisqu'il lui faisait dire que l'esprit est divin. Mais ces formules, que Cicéron (Deor. Nat. I, 12, 34) attribue à Héraclide, auraient besoin d'un autre garant.

Enfin si Héraclide a dit que l'âme est de la nature de la lumière (Clétius, IV, 3, 6) ou qu'elle est un corps céleste (Philopon), il semble bien que c'était dans un tout autre ordre d'idées que celui qui l'avait inspiré pour le dialogue où il avait fait jouer à Ecphante le rôle principal.

En tous cas, il n'y a, dans ces témoignages de doxographes, rien qui puisse suggérer une objection contre l'hypothèse que j'ai émise.

Mais je dois ajouter que ce dialogue sur le ciel, où Héraclide avait développé le remarquable ensemble d'opinions que j'ai indiqué, devait également comprendre l'exposé de son idée que Mercure et Vénus tournent autour du soleil, tandis que le soleil tourne autour de la terre.

XII.

Wer war Lucas?

Von

W. Meyer in Haag.

Allen Spinozakennern ist bekannt, dass neben dem Leben Spinoza's von Colerus noch eine andere Biographie in Betracht kommt, die einem gewissen Lucas zugeschrieben wird. Diese Biographie hat gleich von Anfang an in einem schlechten Rufe gestanden.

Der Verfasser war offenbar ein Freund des Philosophen, aller geistlichen Autorität feindlich gesinnt, und daher selbst sehr angefeindet und verketzert.

Der Versuch, selbst die Data des Lucas mit denen des Colerus zu vereinigen, dem Grafen de Boullainvilliers zugeschrieben, misslang. Und so ist es der Opposition gelungen, das Buch fast gänzlich zu vernichten.

Als nun in diesem Jahrhundert das Interesse für Spinoza's Lebensgeschichte neu erwachte, lebte auch das alte Vorurtheil gegen Lucas wieder auf. Das Dunkel, das über seiner Persönlichkeit schwebt, war die Ursache, dass viele ihm ihr Vertrauen versagten; die Verehrung für Colerus und der übertriebene Glaube an die Wahrheit seiner Mittheilungen, stellten Lucas vollkommen in den Hintergrund. Die Zeiten haben sich indess geändert.

Das Ansehen Colerus' ist im Lichte unserer Geschichtskenntniss bedeutend vermindert, dagegen hat Vieles, was Lucas meldet, und was früher unkritisch verworfen wurde, grössere Wahrscheinlichkeit erlangt.

Zur Erhöhung der Autorität des Lucas hat die Feststellung der Zeit, in welcher diese Biographie verfasst ist, manches beigetragen.

Sie ist geschrieben, nachdem der Krieg, während dessen Spinoza gestorben ist, beendet war. Dieser Krieg wird bei Lucas (pag. LV Tome II Oeuvres de Spinoza par Em. Saisset) „der letzte“ genannt, d. h. der jüngst beendete, bei dessen Anfang, wie daselbst Seite L zu lesen ist, Condé in Utrecht war. Es ist also der Krieg, der 1672 seinen Anfang nahm und 1678 endete. Da nun 1688 wieder ein Krieg ausbrach, so ist das Buch zwischen 1678 und 1688 verfasst. (Siehe Meinsma Spinoza en zyn Kring. pag. XIX).

Schon durch diese Entdeckung hat Lucas einen grossen Vorsprung vor Colerus voraus, weil er danach fast 20 Jahre vor diesem geschrieben hat.

Nachdem also die Abfassungszeit des Buches festgestellt ist, gewinnt die Frage, wer Lucas war, um so grössere Bedeutung.

Bayle bringt uns wie gewöhnlich in Verwirrung. Wo er zweifelt, weiss man nie mit Sicherheit, ob er uns absichtlich irre leiten will, oder ob er selbst im Unsicheren ist. So auch hier. In seinem Dictionnaire verweist er uns von Lucas auf Hénault und von Hénault auf Patin, und führt uns auf so viele Umwege, dass wir den Faden nicht festhalten können. Dazu kömmt noch, dass in der ersten Ausgabe des Dictionnaire diese Sache ganz anders behandelt ist, als in der zweiten.

Dies Alles macht auf uns den Eindruck, dass er die Absicht gehabt hat, den Freunden die Sache klar zu machen, ohne den richtigen Sachverhalt Uneingeweihten oder dem grossen Publikum zu verrathen.

Prosper Marchand gab in seiner Erklärung „de Tribus Importoribus“, an Stelle des einen Lucas eine ganze Reihe von Personen an: Ferber, Vroesen, Richer la Selve oder Jean Aymon; der Verfasser sollte Ratsherr am Hofe Brabants gewesen sein.

Nun war Jean Aymon ein 1661 geborener Pastor, der zu Ende des 17. Jahrhunderts zwischen Holland und Frankreich hin- und herzog (siehe Navorscher 1897).

Die Vroesens waren zur Zeit Spinoza's bekannte Collegianten in Rotterdam. Später, 1705, waren am Gerichtshofe von Brabant,

das im Haag seine Sitzungen hielt, sogar zwei „Vroesen“. Der eine hiess Johan und der andere Jan. Keiner von diesen ist wohl identisch mit Lucas: erstens hätte wohl keine so hoch gestellte Person gegen Ende des 17. Jahrhunderts es gewagt, mit Ehrfurcht und Liebe von Spinoza zu sprechen, zweitens können diese Namen uns keine Erklärung dafür geben, wie man die Biographie einem Lucas zuschreiben konnte.

Ferber und Richer la Selve sind offenbar fingirte Namen.

Bis jetzt habe ich von denselben keine Spur finden können.

Verwer war ein Gegner Spinoza's, und die Familie da Selva war eine portugisisch-israelitische Familie in Amsterdam, die als orthodox bekannt war. Es ist nicht wahrscheinlich, dass aus ihr der Verfasser dieser Biographie hervorgegangen ist.

Es bleibt jedoch immer möglich, dass unter diesen Namen geheime Freunde Spinoza's angedeutet sind, und man ihnen deshalb die Autorschaft des Buches zugeschrieben hat, weil der wahre Verfasser nicht mehr bekannt war.

Von Lucas vernehmen wir (siehe Meinsma. Spinoza en zyn Kring XVI), dass er „le sieur Lucas, Ami et Disciple de M' de Spinoza“ und bei Boullainvilliers, dass er „medicus Hagensis“, auteur de la Quinte-Essence war.

Das Museum Meermanno-Westrheenianum im Haag besitzt eine gebundene Handschrift von la Vie et l'Esprit de Spinoza mit dem Catalog seiner Werke, einer Commentatio de tribus Impostoribus, und dem Pantheisticon von Toland.

In dem „Avertissement“, welches vorangeht, wird uns mitgetheilt, dass die Herausgeber meinten dieses Werk ruhig veröffentlichen zu können, weil die Wahrheit für sich selbst spräche; dass man aber nicht gewagt hat, in dieser Hinsicht sich der öffentlichen Meinung zu widersetzen und desshalb nur 70 Exemplare davon gedruckt hat, wodurch das Buch eigentlich Handschrift geblieben ist. (Diese 70 Ex. à l'exemple des 70 Apôtres.) Sie wurden nur „aux habiles gens, capables de le refuter“ verabreicht.

Auf dem Rücken des Bandes unseres Manuscripts steht obenan „de Tribus Impertoribus“.

Wahrscheinlich sind l'Esprit und der Catalog von einer anderen

Hand hinzugefügt und die Ausgabe von la Vie vom Jahre 1735 sagt denn auch, dass sie „augmentée de quelques Notes et du catalogue de ses Ecrits" sei. (A Hambourg chez Henri Kunrath 1735.)

Wir haben es also nur mit „la Vie" zu thun, und da ist zuerst die Frage aufzuwerfen, ob der Verfasser von „la Vie" ein Ausländer, oder ein Holländer gewesen sei.

Das Einzige, was wir davon wissen, steht im Anfange de la Vie, wo der Verfasser erklärt „d'ayer l'honneur de vivre dans une Republique qui laisse à ses sujets la liberté des sentiments". Hieraus vermuthen wir, dass er ein Refugié gewesen ist. Ich glaube wenigstens nicht, dass es einem Holländer eingefallen sein würde, sich derartig auszudrücken. Der würde gesagt haben: étant né dans ce pays, qui laisse etc.

Ein Arzt war der Verfasser nicht, denn seine Bemerkung über Spinoza's Krankheit braucht man nur mit der von Dr. Schuller oder Colerus zu vergleichen, um sogleich zu erkennen, dass hier kein Arzt spricht. Herrn Dr. Krul, der über die Aerzte im damaligen Haag geschrieben hat, ist auch kein Arzt Namens Lucas bekannt.

Dass er dennoch Arzt genannt wird, verwundert uns nicht, weil damals Jeder der sich mit Philosophie, d. h. mit der freien Philosophie beschäftigte, Arzt genannt wurde. So schreibt z. B. Leibnitz an Spinoza: au médécin très célèbre, obgleich er sehr gut wusste, dass Spinoza nie die ärztliche Praxis ausgeübt hatte.

Sicherlich war er kein Theologe, denn sein „Vie" strotzt von Invectiven gegen die Geistlichkeit.

Ist er aber kein Arzt, kein Theolog, und doch, dem Inhalte seiner Schrift zufolge, ein sehr gebildeter Mann, so wird er Litterator oder Jurist gewesen sein.

Das Letzte aber stimmt mit der Angabe, dass er Rathsherr am Hofe (Gerichtshofe) von Brabant war.

Er muss endlich nach 1678 geschrieben haben, da er eine sehr deutliche Anspielung [2]) auf die Uebersetzung des Theol.

---

[2]) pag. XXXIV ed. Prat.

Pol. Tractats macht, welche unter dem Titel „la clef du sanchiaire“ erschienen ist.

Wäre es nun möglich, in Spinoza's Umgebung Jemanden zu finden, der diesen Forderungen genügte, dann wäre es wohl erlaubt, diese Person als den Verfasser der Vie de Spinoza (par Lucas) anzusehen.

Eine derartige Persönlichkeit glaube ich gefunden zu haben.

In der deutschen Ausgabe des Colerus (vom Jahre 1733 S. 125) liest man, dass der Anwalt, der van der Spyck's Forderung gegen die Erben Spinoza's vor Gericht brachte, Johan Lukkats hiess; die englische Ausgabe schreibt John Lukkats, die französische Jean Lukkats.

Colerus selbst schreibt aber Johan Lukkertz.

Wer nur einigermassen mit der Veränderung der Namen in jenen Zeiten bekannt ist, dem ist es begreiflich, dass aus Lukkats, Lucas wurde.

Diese Namenverstümmelung war besonders im Holland des 17. Jahrhunderts häufig, da allerlei Ausländer dort verweilten und — vorzüglich die Franzosen — die ihnen so barbarisch klingenden Laute auf sonderbare Weise schriftlich wiedergaben. In der Collection de fiches in Leiden (Bibliothèque Wallonne) sind die possierlichsten Proben solcher Umstellungen vorhanden.

Auch der Name Lucas ist dort auf verschiedene Weise buchstabirt. (Lukas, Lucasz, Luyckassen, Luyckasz.) Dass aber das wunderliche und lästige Lukkats bei Franzosen sich in Lucas änderte, ist natürlich.

Interessant ist dabei die Bemerkung (in einer Note pag. 116) des deutschen Uebersetzers des Colerus, wo er vom Sterbebette Spinoza's spricht, dass derjenige, welcher von Colerus selbst als L. M. bezeichnet wird, vielleicht einer von Spinoza's Freunden, Lucae oder Luca genannt, gewesen sei, der über seine Doctrin ein Lehrbuch geschrieben haben soll und auch ein atheistischer Kopf war.

Der deutsche Uebersetzer hat also einen Freund Spinoza's gekannt, der Luca hiess und vor Colerus gelebt haben soll.

Dass aus Lukkats, Lucas, und der französischen Aussprache zufolge Luca entsteht, ist sehr begreiflich.

Wer war nun aber der Lukkertz des Colerus?

Dies lässt sich auf folgende Weise nachweisen.

Die „Rollen van de Vierschaar“ (d. h. die Justizakten) in 'sGravenhage, sind daselbst im Archiv aufbewahrt, und am 8. Juli 1677 wurde eine Klage vor Gericht gebracht, wobei Hendrick van der Spyck, Maler, alle Güter in Beschlag nimmt, welche sich auf seinem Grunde befinden, und den Erben des verstorbenen „Benedictus Spinoza“ zugehören u. s. w. Der Termin wurde an dem Tage aufgeschoben und die Sache kommt wieder vor am 24. Sept. 1677 und 8. Oct. 1677.

Nun ist aber in den Protocollen (Akten) des Matthys Lievendaal, Notar in 'sGravenhage, die Vollmacht zu finden, worin der Anwalt, von Colerus „Lukkertz“ genannt, autorisirt wird, die Interessen des van der Spyck zu wahren.

Aus diesem Document geht hervor, dass dieser Anwalt „Johan Louckers“ hiess. Sowohl in den „Residentieboeken“ (Akte von Schöffen), als in den Rollen kommt er öfters vor, zum ersten Male 1664 und zum letzten Male 31. März 1681.

Ausserdem kennen wir seine Unterschrift sehr genau, weil er auch Notar war und seine Protocolle auf dem Archiv in 'sGravenhage aufbewahrt werden. In seinen Unterschriften, die sehr schön und deutlich geschrieben sind, steht in den Schnörkeln immer das Jahr worin er zeichnete, und auch sein Alter, und daraus ist zu ermitteln, dass er 1632 zwischen 21. Februar und 31. März geboren war.

In den Protocollen von Mathys Lievendaal steht seine Unterschrift am 25. März 1678.

Die erste von ihm (in seinen eigenen Protocollen) unterzeichnete Akte, datirt vom 23. Nov. 1656; die letzte vom 15. Oct. 1681. Im Jahre 1682 kommt er nicht mehr in den Rollen vor, so dass wir ruhig annehmen können, dass er nach dem 31. März 1681 (siehe oben) kränklich geworden und kurz nach dem 15. Oct. gestorben ist. Natürlich hat er seine notarielle Praxis zu Hause noch länger fortsetzen können, als seine Function als Anwalt.

Von seinem Privatleben wissen wir das Folgende. In dem Jahre 1657 und 1658 ist er in Leiden als Student eingeschrieben Johannes Ludovicus Louchère, Mechelinus[3]) 24 Jahr alt. (P. Philosophiae stud.) Dieses Alter, welches nie sehr genau angegeben wurde, stimmt sehr wohl mit dem unseres Lucas überein; aber Louckers Unterschrift ist immer so genau, dass schon der zweite Taufname „Ludovicus" uns verbietet in ihm den Lucas zu sehen und ausserdem war unser Louckers schon in 1656 in 'sGravenhage Notar. Wir erlauben uns daher die Conjectur, dass dieser Louchère ein Verwandter von Louckers war, und dieser Letztere vielleicht auch zu Mechelen geboren ist.

In den Heirathsbüchern von 'sGravenhage ist weiter notirt, dass unser Louckers am 5. Mai 1658 sich mit Judith le Petit verlobte, und am 21. Mai mit ihr in der neuen Kirche durch Pastor Lamotius vermählt worden ist.

Nach vielem Suchen habe ich durch die wohlwollende Hülfe des Herrn Archivar Servaas van Rooyen entdeckt, dass er 1679 an der Südseite des Hofeingels (Hofwalles) wohnte. (Siehe Strassengeld und Nachtwächtergeld von diesem Jahre pag. 84. In diesem Buche schreibt man Johan Coucquers.)

Wer dort wohnte, ressortirte nicht unter die Jurisdiction der Schöffen, sondern gehörte zur „Gräflichkeit"[4]), wie mich der Herr Archivar belehrte.

Auf dem Reichsarchiv zeigte mir Herr Morre, der besonders mit der Geschichte von 'sGravenhage bekannt ist, die Bücher, in welchen die Uebertragung der innerhalb der Gräflichkeit liegenden Häuser aufgezeichnet ist. Aus denselben erfuhr ich (bei der Aufnahme einer Hypothek wegen Erbtheilung), dass in 'sGravenhage Philips le Petit verheirathet war mit Judith la Vigny und Josias Vigny mit Maria le Petit. — Philips le Petit war am 5. Aug. 1655 schon gestorben, und seine Wittwe wohnte wahrscheinlich schon

[3]) also aus Brabant.

[4]) Die Gräflichkeit war bis in unserem Jahrhundert ein Territorium mitten im Haag, wo erst die Grafen, später die Regierung der Republik, autonom waren, und das desshalb in jeder Hinsicht ausserhalb der Jurisdiction der Schöffen stand. Dazu gehörte Binnenhof, Buitenhof, Plein und Cingel.

damals an dem Hofwall, da sie auf obengenanntem Datum eine Hypothek nimmt, „auf einem gewissen grossen Hause und drei kleineren Häusern, an der Südseite des Hofwalls“.

Ihre Kinder waren: die mit Louckers verheirathete Judith, Catharina, vermählt mit Isaac van Belle, Bernardus und Philips.

Am 5. Juli 1667 verkauft Johan Louckers ein Haus an der Westseite des „Spuy“, wo ein Schild aushing, genannt: des Prinzen Feldhut, ehemals das Eigenthum des Evert Engelen van den Berg.

Wir nehmen an, dass er von dort nach dem Binnenhof, respective nach dem Hofwall gezogen ist.

Beide Wittwen, le Petit und Vigny scheinen schon vor 20. Jan. 1670 gestorben zu sein, da an diesem Tage die Erbschaft unter die Kinder vertheilt wird. Zwei Häuser, auf der Karte B und C gezeichnet, kommen dann an Isaac van Belle und an den Gerichtsdiener Morris, und Johan Louckers giebt beiden Geld auf Hypothek. Vom Hause A ist keine Rede. Wir vermuthen, dass Louckers schon in 1667 in dieses Haus gezogen ist, weil alle Gerichtspersonen gerne auf dem Hofe wohnten.

Ferner ist zu bemerken, dass Louckers an demselben Tage, wo er van der Spyck's Angelegenheit vor dem Gericht wahrnimmt, auch für François Langenes auftritt. Dieser Freund Spinoza's war Getreidehändler und hatte eine Forderung gegen einen Bäcker zu Leiden. Ihm begegnen wir auch noch in einer Akte des Matthys van Lievendaal am 4. Juli 1678, und auch in den Resolutionen vom Schulzen und Schöffen, wo er sich ein Zimmer in einem Hause der Stadt gehörenden miethet.

Aus den Kirchenraths-Protocollen in 'sGravenhage ist bekannt, dass gegen ihn 1681 eine Verfolgung eingeleitet wurde, die 1682, da er nicht erschien, mit dem Verbot an Langenes fernerhin am Abendmahl theil zu nehmen endete. Dieses war die übliche Bannformel der reformirten Kirche, eine schwere Strafe für den Betreffenden, da dies ihm auch in gesellschaftlicher Hinsicht schadete.

Mehr weiss ich augenblicklich von Louckers nicht mitzutheilen.

Bewiesen ist, glaube ich, dass der Unterschied zwischen den Namen Louckers und Lucas uns nicht hindern kann, in beiden

eine und dieselbe Person zu erblicken. Sein Charakter als Jurist, seine doppelte Funktion als Anwalt und Notar, seine Verbindung mit den ansehnlichen Familien le Petit und la Vigny, geben uns die Gewissheit, dass wir es mit einem gebildeten Manne zu thun haben. Seine Bekanntschaft mit dem Spionozisten Langenes und der Familie van der Spyck, dessen Bruder Aelbert auch in seinen Protocollen vorkommt, und sein Process gegen die Erben Spinoza's machen es höchst wahrscheinlich, dass er mit dem Philosophen selbst bekannt gewesen ist.

Da er aber ein öffentliches Amt bekleidete, ist es auch leicht zu erklären, dass er nicht öffentlich als der Verfasser der Biographie Spinoza's hervortrat.

Aus allen diesen Gründen wage ich den Vorschlag, den Johan Louckers als den Verfasser der dem Lucas beigelegten Biographie Spinoza's so lange anzunehmen, bis man uns einen Anderen nennen kann, der grössere Ansprüche darauf hätte.

Ist meine Conjectur richtig, dann ist la Vie zwischen 1678 und 1681 verfasst und wir haben darin das Werk eines der angesehensten Männer im damaligen 'sGravenhage vor uns.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

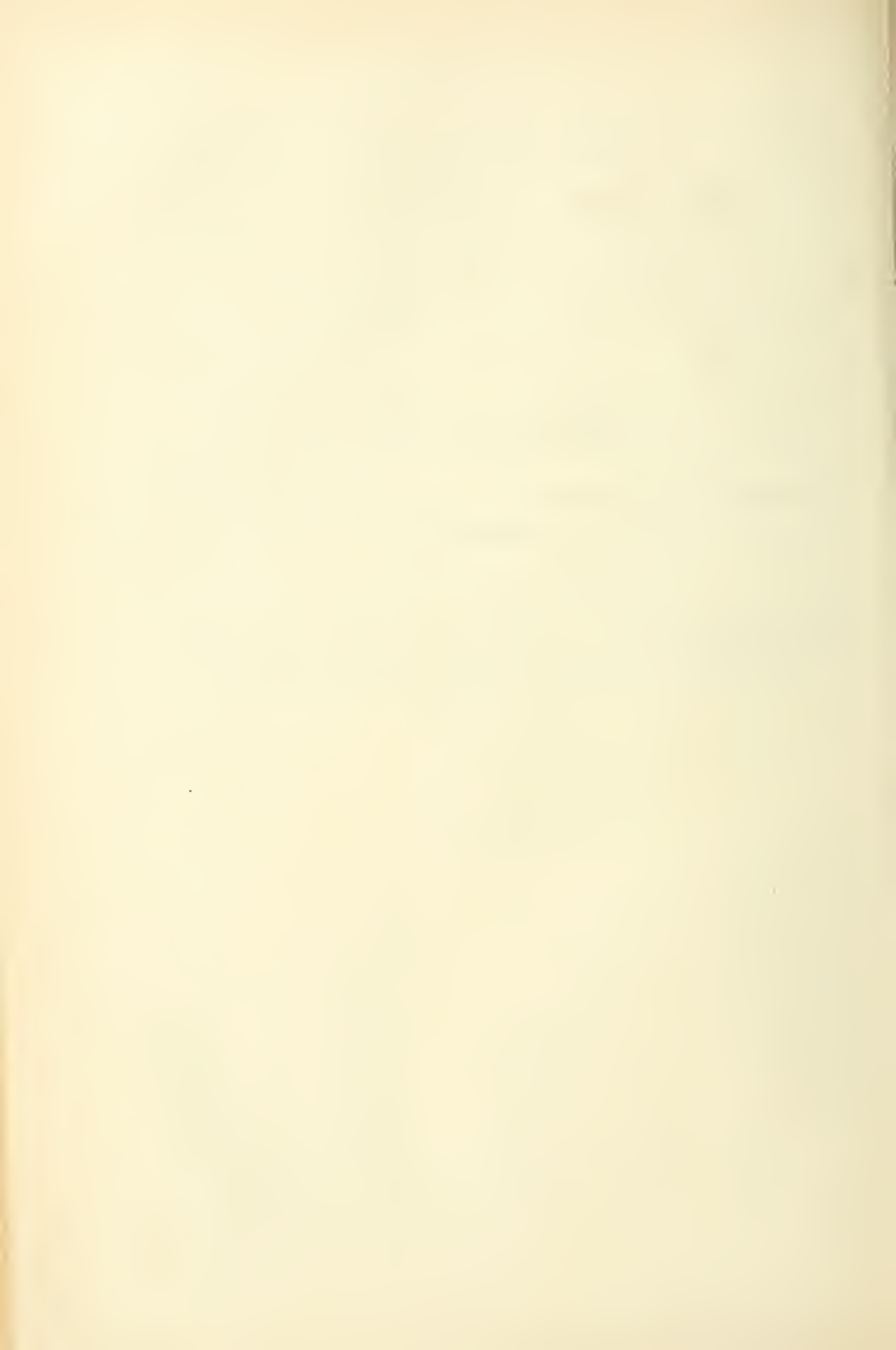
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey,
Benno Erdmann, Karl Joël, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth,
Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband
und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



II.

Bericht über die deutsche Literatur zur nacharistotelischen Philosophie. 1891—1896.

Von

Karl Joël.

Die mittlere Stoa.

A. SCHMEKEL, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt. Weidmann, Berlin 1892. 484 S.

Die Referentenpflicht gegenüber der umfangreichsten Schrift, die diesem „Bericht" vorliegt, verstattet hier nur, einen Auszug mit einigen allgemeinen kritischen Bemerkungen, aber keine Beurteilung im Einzelnen zu liefern. Das gediegene Werk behandelt als Repräsentanten der mittleren Stoa wesentlich Panätius und Posidonius; selbst die Einleitung, „die äussere Geschichte" bespricht neben ihnen nur noch Hecaton, Mnesarchus und Dionysius, den Mathematiker von Kyrene, der den bei Philodem berücksichtigten Streit mit dem Epikureer Demetrios dem Lakonen ausgefochten habe. Eine Uebersicht namentlich der vielen griechischen Schüler des Panätius — Römer werden später genannt — wäre hier wol angebracht gewesen. Allerdings sind uns sonst von jüngeren Vertretern der mittleren Stoa wesentlich Personalien, nicht selbständige Lehren überliefert, aber wenn das dogmatische Interesse bestimmend sein soll, dann musste wol der Durchbruch der peripatetisierenden Heterodoxie in der Stoa neben und vor Panätius (vgl. z. B. Eus. pr. ev. XV, 18, 2. Alex. Aphr. π. μίξεως 142) untersucht und

berücksichtigt werden und vor allem kann sich hier Boëthus beklagen, der ohne Gesamtcharakteristik von Schm. nur ein paarmal nebenher erwähnt wird, um als Gesinnungsgenosse des Panätius mitzulaufen oder als hier nicht gemeint heimgeschickt zu werden. Und er ist doch wol der erste entschiedene Neuerer, die Negierung der Weltverbrennung geht bei Ps. Philo unter seinem Namen und für die Genesis der mittleren Stoa verdient doch die Frage etwas mehr Beachtung, inwieweit er schon durch Carneades oder, was man ja jetzt mehr betont, durch Critolaus beeinflusst worden. Allerdings Panätius und Posidonius bleiben bei weitem die wichtigsten, sie sind die Lehrer Roms und recht eigentlich die Knotenpunkte der philosophischen Fäden jener Zeit.

Panätius' Geburt setzt Schm. 185—180, seinen Tod mit Rücksicht auf die Widmung des Lucilius und darauf, dass Crassus ja erst auf der Rückreise von seiner asiatischen Quästur ihn nicht mehr als Scholarchen traf, Ende 110 oder 109. Ansprechend ist die zugleich von v. Scala aufgestellte Vermutung, dass der bei Polybios erwähnte rhodische Gesandte Nikagoras der Vater des Pan. sei, der dadurch Verbindungen in Rom hatte. Wie und wann er Scipio kennen lernte, ist ungewiss. Für den Verkehr des Panätius mit Polybios, dessen Abwesenheit von Rom sich von 150 bis Ende 145 nachweisen lässt, ergiebt sich die Zeit von 144—142 und 141 (nach Marx) trat er die Reise mit Scipio an, auf der er seine Vaterstadt berührte. Nach der Rückkehr nach Rom lebte er abwechselnd dort und in Athen, wo er schliesslich Scholarch ward. Die Nachricht von dem ehrenvollen Begräbnis ind. Herc. col. 71 beziehe sich vielleicht auf den Grammatiker Apollodor. Als uns bekannte Werke des vielgerühmten Schriftstellers werden 7 genannt, περὶ Σωκράτους καὶ τῶν Σωκρατικῶν als selbständige Schrift gezählt, περὶ προνοίας jedenfalls nicht Quelle von Cic. de deor. nat. 34, 87—44, 115. — Posidonius ist als Schüler des Panätius, der allerdings noch nicht alt genug war, um sein Nachfolger zu werden, spätestens 135 geboren und 51 gestorben, aber beides kaum viel früher. Die Nachricht von seinem römischen Aufenthalte 51 bei Suid. ist ungenau. Wol erst nach dem Tode des Panätius trat er seine wahrscheinlich einzige grosse Reise an, die ihn von Alexandria

auch nach den Ländern südlich von Aegypten führte, wie seine Untersuchungen über den Nil, über die Grösse der Sonne und Strab. II 151 A vermuten lassen. Hierauf, wol erst nach Beseitigung der Cimberngefahr hat der eifrige Naturforscher die Reise nach dem Westen hin fortgesetzt, muss aber etwa 96 sich in Rhodus niedergelassen haben, da seine Wahl zum Gesandten 86 und wol vorher zum Prytanen doch so langen Aufenthalt voraussetzt. 24 Schriften werden uns von ihm aufgezählt.

Der I. Teil („Quellen") verdient wol am meisten Anerkennung, wenn auch der Causalnexus nicht immer so fest ist als es der stets in mathematischen Schlüssen sich bewegende Verf. erscheinen lässt. Es wird nun A. für Panätius untersucht, wieweit seine entsprechende Schrift als Vorlage für Cicero de officiis festgehalten ist (Kap. 1) und zwar zunächst in der Komposition (§ 1). Scharfsinnig zeigt nun Schm. den unzerreissbaren Gedankenzusammenhang im I. und II. Buch de off., die im Thema dem II. und III. des Panätius entsprechen, sodass die von Cicero eingestandene Kürzung um ein Buch im Anfang der Schrift vorgenommen sein muss, der auch wirklich in Widersprüchen und Unklarheiten verrät, dass des Panätius Einleitung und Behandlung der theoretischen Tugend von Cicero sehr zusammengestrichen ist. Dabei dürfte er für seine Auszüge, wie Schm. auf Anregung von Diels findet, und auch für einige Zusätze den Kommentar des Posidonius benützt haben.

§ 2 (Quellenanalyse von Buch I und II) zeigt nun trefflich den wolgefügten Bau der Darstellung, der natürlich Panätius gehört, und scheidet Ciceros Zusätze und freie Behandlung ab, die sich als Unterbrechungen, bisweilen zu Widersprüchen führend, durch Weitschweifigkeit, in römischen Beispielen oder sonst durch römisches Gepräge kenntlich machen. Andererseits weisen gehaltvolle Kürze und logische Ordnung, Abweichungen von der alten Stoa, Anführungen Platos, Herodots, Theophrasts etc., griechischer Beispiele und Kunstausdrücke, bisweilen auch direkte Zeugnisse und deren Consequenzen auf Panätius. Schm. hat dessen Quellenbereich mit Recht viel weiter angesetzt als die in den Anmerkungen kritisch berücksichtigte Dissertation von Klose. Ja es wäre eher

noch zu fragen, ob die Schrift des Panätius der modernen Analyse zu Liebe gar so ein logisches Mustergerippe war und sich gar keine Abschweifung gestattete, ob der eben von der Scipionenreise Zurückgekehrte garnichts Römisches mitbrachte, ob das Lob des Landbaus nicht bereits griechisch war, ob der Nachweis wirklich zwingend ist, dass die dritte und vierte Persönlichkeit nur von Cicero neu und unabhängig neben die doppelte des Geistes gesetzt ist u. a. m.

Kap. 2 entwickelt geschickt zunächst (§ 1) die Gedankenfolge in Cic. de leg. I und scheidet das 8. und 9. und die beiden Schlusskapitel als (übrigens nicht erklärte) Einlagen Ciceros aus, die nur sonst auch wiederkehrende oder nicht hergehörige Argumente bringen und die (allerdings auch so nicht ganz einwandfreie, vgl. S. 53) Ordnung und Einheit der Darstellung zerstören. Dann wird gezeigt, dass de leg. I und de rep. III, was manches in der Composition erklärt, denselben Gegenstand behandeln, denselben Gegner berücksichtigen und z. T. wörtlich übereinstimmen, folglich auf dieselbe Quelle zurückgehn (§ 2), als die § 3 Panätius sehr indirekt erschlossen wird oder vielmehr übrig bleibt, da es ein Stoiker nach Carneades sein soll, und einer von strengerer Moralauffassung, der in Ciceros Weise darüber geschrieben und die Ewigkeit des Staates mit der Ewigkeit der Welt parallel setzen konnte. Das heisst nun allerdings die Entscheidung auf eine schmale Spitze stellen, denn zugegeben, dass nicht gerade dadurch hier auch der Untergang der Welt möglich gesetzt wird, so ist es doch merkwürdig, dass Panätius (falls hier nicht blos Cicero spricht) sich gerade auf ein so dogmatisch Umstrittenes als plausibles simile beruft. Der Vergleich von Staat und Welt ist allerdings allgemein stoisch.

Kap. 3 begründet zunächst die schon von Hirzel und P. Voigt verfochtene These näher, dass Polybius in seiner Staatslehre im IV. Buch von Panätius abhängig ist, schliesst dann etwas rasch, dass für Ciceros Staatslehre nur die beiden Stoiker Diogenes und Panätius als Quelle zur Wahl standen, dass die Nachträge zur Staatslehre in den Gesetzen aus Diogenes geschöpft seien, für jene selbst aber de rep. I nur Panätius als Vorlage übrig bliebe, findet

nun namentlich, dass Cicero hier § 38 ff. mit der Lehre des Panätius in de off. und namentlich mit Polyb. VI 3—10 (vgl. übrigens auch Norden, Beiträge 452) in der Bestimmung des Ursprungs des Staates und in der Definition des populus sowie in der Einteilung, Abstufung und Auswahl (Mischung) der Verfassungen (alles nicht Eigengut des Panätius: Plat. Polit. 302 f.; Arist. Pol. IV, 2; La. Di. VII, 131!) übereinstimme, und zeigt endlich sehr schön, wie Cicero durch die Geschichte des römischen Staates, den er zugleich als natürliches, vernünftiges Entwicklungsprodukt erweisen will, in der Abwandlung der Verfassungen zu einer Abweichung von Polybios' Darstellung, d. h. von der griechischen Theorie und zu einer Verwirrung stiftenden Gabelung der Entwicklungsmöglichkeiten bestimmt wurde.

Beim Referat über Abschnitt B mag es erlaubt sein, zu beklagen, dass F. Dümmler nicht mehr seine Absicht ausführen konnte ein grösseres Quellenmaterial für Posidonius (namentlich den Timäuscommentar) vorzulegen. Sein combinatorischer Blick wäre am ehesten geschaffen gewesen, all das was sich in diesem Eklektiker grossen Stils vereinigte und von ihm ausging, aufzuspüren. Kap. 4 sucht Material für seine Schrift περὶ θεῶν. Die Beweise für das Dasein der Götter bei Sext. adv. phys. I 61—136 zeigen durch ihre Disposition, dass sie aus einer Quelle geschöpft sind, offenbar einer stoischen, die zum terminus post quem Carneades und ante quem Cicero hat und in 2 Stellen geradezu Ansichten des Posidonius ausspricht. Cicero behandelt dasselbe Thema im 1. Abschnitt de deor. nat. II, hat es aber so gedreht, dass er zuerst beweist, dass die Welt, dann dass die Gestirne Götter sind, und demgemäss die Beweise umgestellt. Nun ergiebt sich hier für Sextus und Cicero eine solche Uebereinstimmung, dass sie derselben Quelle folgen müssen. Für Cicero ist sie, wie längst anerkannt ist, Posidonius περὶ θεῶν, also auch für Sextus. Auch die indirekten Beweise bei Sextus aus der Consequenz des Atheismus und aus der Widerlegung der Gegner wie auch seine Einleitung §§ 13—28 und seine Uebersicht über die Atheisten §§ 49—59 stammen aus Posidonius, zumal Cicero aus dessen V. Buch eine entsprechende Kritik Epikurs citiert und in der Uebersicht über

die Atheisten §§ 117ff. mit Sextus übereinstimmt, auch hier die Abschnitte mehrfach zusammenhängen und sich berühren. Treffend zeigt Schm. dabei, dass der angebliche Widerspruch zwischen § 85 und § 123, der, wie man meinte, hier die Benützung des Posidonius einzuschränken gebiete, kein Widerspruch ist.

Kap. V, vielfach Resultate der trefflichen Dissertation des Vf. de Ovid. Pythag. doctr. adumbr. aufnehmend, behandelt Varro: Antiquitates rerum divinarum I und § 1 zeigt zunächst, dass Comm. Luc. IX, 9 p. 291, 3ff. Us., Augustin. de civ. D. XXI, 13 und Serv. in Aen. VI 733 in der Vergilinterpretation übereinstimmen und mit zusammenhängenden Stellen (namentlich auch 703—751 bei Servius) auf jenes Buch Varros zurückgehn. Mit Servius geht Arnob. ad. nat. II, mit diesem Tertull. apolog. c. 47, der für dies Werk einen Auszug aus Varro benutzt, vielfach parallel. Alles weist darauf hin, dass Varro die kosmische Deutung der Unterwelt gehabt hat. § 2 liefert nun eine wolgeordnete Sammlung von 50 (allerdings vielfach parallelen) Fragmenten des Varronischen Buches, bis auf 3 sämtlich Augustin d. civ. D., Tertullian, Servius, Comment. Luc. und Arnobius entnommen. In § 3 zeigt der Vf. wieder sein Talent für logische Analyse in der Entwicklung der Disposition und des Gedankenzusammenhanges von Cic. Tusc. disp. I §§ 26—81; dann auf die Uebereinstimmung mit Varro Antiqu. rer. div. I hinweisend legt er überzeugend dar, dass die gemeinsame Quelle beider keinen Skeptiker, keinen Platoniker verrät, sondern jedenfalls ein Stoiker ist und zwar, wie sich herausstellt, Posidonius. Ob gerade seine Schrift περὶ θεῶν hier auch Quelle des Cicero ist und nicht z. B. περὶ ψυχῆς, scheint um so zweifelhafter, als Schm. selbst mit Recht zugiebt (140, 2), dass Posidonius denselben Inhalt an mehreren Orten vorgetragen haben muss und περὶ θεῶν doch wol kaum, wie Hieronymus sagt, ad sedandos luctus geschrieben ist. Dann aber wird auch die Scheidung um so zweifelhafter, die Schm. in das 1. Buch der Tuskulanen bringt: Cicero habe Posidonius, seine Quelle für den 1. Teil bei Seite gelegt, und für den 2. (§§ 82f.) seine consolatio resp. Crantor benützt. „Der Widerspruch der beiden Teile macht es unmöglich, dass Posidonius für beide Teile die Quelle ist" (147 Anm.). Aber nun bringt ja

Cicero ausdrücklich aus seiner consolatio § 66, also im 1. Teil ein langes Citat, das die Unsterblichkeit bejaht, also dem 2. Teil „widerspricht" und Corssen (Rhein. Mus. 36, 521 f.) hat aus Lact. Inst. noch mehr Fragmente der consolatio gesammelt, die in den 1. Teil fallen. Schm. selbst findet S. 152 f., dass die consolatio und schon Crantor (?) beide Teile hatte. Was aber Crantor recht ist, der bei Schm. bald platonisch-dogmatisch (154), bald skeptisch (S. 153, 2) spricht, muss doch Posidonius billig sein und wenn Cicero in der einen Schrift beide Teile aus einer Quelle nehmen kann, muss er es auch in der andern können. Auch der Axiochus, dessen Parallelen Berücksichtigung verdient hätten, hat dieselbe Alternative und eine ähnliche Plutarch cons. ad Apoll. 107 D und wenn Schm. in dieser Schrift Parallelen zum 1. Teil vermisst, so hat schon Corssen (S. 515) solche ebenso aufgewiesen wie stoische Züge des 2. Teils (520) und Zusammenhänge mit dem 1. (508). Gegen Crantor als einzige und direkte Quelle sprechen schon die Berufungen auf Spätere: wenn nicht die auf Callimachos, die Susemihl (Al. Litt. II 711) sogar zu der Annahme nötigt, dass Crantors Trostschrift Cicero und Plutarch in derselben überarbeiteten Gestalt vorlag, so doch auf Arkesilaos bei Plutarch, auf Chrysipp bei Cicero und es geht doch nicht an, dass Schm. den grossen Abschnitt §§ 102—108 mit dem Chrysippcitat als Einlage d. h. als Aergernis bei Seite schiebt, denn die Gleichgiltigkeit gegen die Bestattung, deshalb die Betonung der Relativität d. h. die Diskreditierung der Bestattungsnormen und namentlich die Verwerfung des Leichnamscultus (daher die varii errores der Aegypter und Perser!), dazu die Dichterkritik — das sind τόποι, die, wie sich nachweisen lässt, bereits der altkynischen Consolation angehören, und die behauptete Anästhesie des Leichnams fordert ja auch diese Adiaphorie als Consequenz. Auch die durchgreifenden Parallelen bei Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III 226—231 weisen darauf hin, dass dieser Abschnitt bei Cicero nicht aus den umgebenden herausfällt. Die (an sich noch nicht für Crantor beweisenden) Parallelen zwischen Plutarch und Cicero drängen sich am meisten in dem ziemlich abgelösten Epilog (§§ 112 ff.) Hier stehn auch die beiden einzigen Stellen in Tusc. I, für die ausdrücklich Crantor citiert

wird: die Beispiele von Silen (§ 114 vgl. Plut. 115B) und von Elysios (§ 115). Und das ist begreiflich: Crantors Buch handelt περὶ πένθους, von der Trauer offenbar über den frühzeitigen Tod eines Sohnes. Cic. Tusc. I aber predigt Todesverachtung einem alternden Mann. Schon daraus ergiebt sich mir, dass Crantor nur nebenher Cicero Material bieten kann.

Abschnitt C, Kap. 6 des I. Teils umfassend, beginnt damit die Gründe des Sextus Empir. (5. Buch) gegen die Astrologie zu analysieren und zeigt, dass sie mit denen Favorins (Gell. XIV, 1) und Augustins (im Anfang des Buchs de civ. dei) übereinstimmen. Es ergiebt sich, dass Augustin Cic. de fato benützt, wo bald im Anfang die Kritik der Astrologie gestanden haben muss. Die Quelle von Cic. de fato kann nicht Posidonius sein, der hier mit dem hauptsächlich bekämpften Chrysipp im Wesentlichen zusammengeht, sondern es muss, wie in scharfsinniger Analyse der einheitlichen Argumentationen gegen die stoische Fatumslehre, im Fortschritt von einem Abschnitt zum andern erschlossen wird, Carneades resp. Clitomachus hier der Gewährsmann Ciceros sein. Zudem zeigt Plutarch in den beiden Schlusskapiteln der Schrift gegen die Stoiker ihnen in derselben Methode und Reihenfolge, also offenbar nach derselben Quelle dieselben Widersprüche zwischen Fatum und Möglichkeit sowie Fatum und Ethik auf und auch Cic. deor. nat. III, 31, 78 beweist, dass Carneades letzteren Widerspruch gegen die Stoiker geltend gemacht hat. —

Der II. Hauptteil liefert nun „das System der Philosophie". Der Schwierigkeit, dass selbst das durch Quellenforschung erweiterte Material nur Bruchstücke eines Systems enthält, sucht Schm. dadurch Herr zu werden, dass er die Grundlagen von der älteren Stoa aufnimmt und die überlieferten Abweichungen der mittleren Stoiker damit verbindet durch eine geschickte Dialektik, die im Kettenrasseln logischer Schlüsse oft verbirgt, wie kühn sie ist. Man mag mehr Skepsis fordern, aber man kann bei unseren Mitteln keine andere Methode fordern. Bei Panätius mit Recht von der Physik (Kap. 1) ausgehend zeigt er gut, wie jener gerade vom allgemein stoischen Vernunftcausalismus aus zur Annahme der Weltewigkeit, damit zur Constanz der Materie und zur Leugnung

des leeren Raums kommt, wie ferner sich die Constanz der Arten, die Notwendigkeit von Massenvernichtungen der Organismen und der blos astronomisch zu deutende Polytheismus ergeben. Die Henosis und damit die Sympathie des Kosmos, lehrt § 2, leugnete P. nicht, aber er wollte sie der Sympathie des Mikrokosmus nicht so absolut parallel setzen: das beweist die sich eben daraus ergebende Leugnung der Mantik und der Astrologie. Damit ist auch das Fatum geleugnet, er erkennt nur eine immanente Causalität, somit die Freiheit der menschlichen Vernunft und die Möglichkeit des Zufalls an. Kap. 2 (Anthropologie) bespricht zuerst das Wesen der Seele (anima inflammata!), die individuelle Verschiedenheit aus den Spannungsgraden der Seelensubstanz, generatio univoca, Einfluss der Atmosphäre, Negation der Unsterblichkeit, Verhältnis zur Gottheit und sucht dann die verschiedenen (z. T. in ihrer Beziehung auf Panätius mehr als fraglichen) Nachrichten über die Seelenscheidung künstlich zu vereinigen, namentlich durch Einssetzung des ἡγεμονικόν nicht nur mit dem λόγος, sondern auch mit der καθ' ὁρμὴν κίνησις (?) und der ὁρμή mit dem αἰσθητικόν. So ergeben sich 6 Seelenteile (ἡγεμονικόν und 5 Sinne) oder, die Sinne als 1 gezählt und die φύσις (mit dem σπερματικόν) hinzugerechnet, 3 oder, wenn der λόγος den beiden andern gegenübergestellt wird, 2, wobei er und das ἄλογον μέρος den 2 Seelenelementen Feuer und Luft entsprechen sollen (?). Kap. 3 behandelt die Logik des Panätius, der die Rhetorik ethisch nimmt, nur nach Umständen auch Verteidigung der Wahrscheinlichkeit gestattet, in der Grammatik stoische Einseitigkeiten mildert, in der Erkenntnistheorie das Kriterium der wahren Vorstellung im λόγος sucht und von der allgemein menschlichen Vernunft das individuelle Erkenntnisvermögen als Quelle der Meinungen und Täuschungen unterscheidet. Kap. 4 (Ethik) bestimmt § 1 als Ziel oder höchstes Gut die absolute Vollendung der Vernunft für den Weisen und für die gewöhnlichen Menschen die vernunftgemässe Vollendung ihrer individuellen Natur. § 2: Da höchstes Gut, Ziel, Tugend und Pflicht (?) ein und dasselbe bedeuten, so hat P. auch die Tugendmeinung und die Pflichten individualisiert und vor allem auch eine vollkommene und als deren Abbild eine unvollkommene Tugend unterschieden

und ebenso eine vollkommene Pflicht, κατόρθωμα, und eine gewöhnliche, mittlere, καθῆκον (und das τέλειον καθῆκον?); καθόρθωμα ist das schlechthin, καθῆκον das bedingt Vernünftige (?). Ueber die Möglichkeit der vollkommenen Tugend für den Menschen habe er sich höchst wahrscheinlich nicht geäussert. Die Einteilung der Tugenden nach der Hauptscheidung in die theoretische und praktische geschieht dann im Speziellen nach Cicero, ebenso die Bestimmung des Inhalts der Tugenden (jeweilig als Mitte zwischen zwei Fehlern). Die Glückseligkeit wird allein durch die Tugend erwirkt, nicht durch etwas, das der Tugend widerstreitet, aber Gesundheit, Besitz, Freundschaft oder wahrer Ruhm sind vollkommen naturgemäss und nicht ausserhalb der Tugend, demnach zur Verwirklichung der Glückseligkeit auch notwendig. Die geistige wie die sinnliche Lust sind Zuwachs der entsprechenden Thätigkeit, so darf weder die Lust Zweck sein noch die Apathie oder Analgesie. Kap. 5 entwickelt die Staatslehre (Vernunftstaat, Abschätzung, Folge, Mischung der Verfassungen, Abweisung der Volksreligion, Anerkennung von Ehe, Privateigentum, Sklaverei und internationaler Beziehungen) nach den früher eröffneten ciceronianischen Quellen. Kap. 6 endlich bringt unter dem Titel: die exakten Wissenschaften nicht nur unsere dürftigen Nachrichten über P.'s Naturforschung (namentlich Astronomie), sondern auch seine (evolutionistische) Auffassung der Kulturgeschichte und vereinigt vor allem sehr schön die Zurückweisung des von Demetrios über Aristides und Sokrates' Bigamie gebrachten Klatsches, die Abschätzung der Beredsamkeit Platos und Demosthenes' und der 2 Stilarten der Rede sowie die kritischen Notizen über die Schriften der Sokratiker in einem Werke des P. über die sokratische Schule, von dem nur ein Teil περὶ Σωκράτους handelte, das aber wahrscheinlich (?) nicht selbst wieder ein Teil der dogmatisch berichtenden Schrift περὶ αἱρέσεων war. (Doch ist ja wol weder eine Schrift über die Sokratiker ohne dogmatische noch eine περὶ αἱρέσεων ohne literarisch-kritische Mitteilungen zu denken. Laërt. Diog. — selbst ein Beispiel solcher Mischung — bringt ja VII, 163 eine Notiz des P., die literarisch-kritisch wol αἱρέσεις, aber nicht mehr Sokratiker differenziert. Ueber die Nachricht von der Athetese des Phädon wäre noch Manches zu sagen.)

Auch die Darstellung des Posidonius (Abschnitt B) beginnt den Quellen gemäss mit der Physik (Kap. 1) und bespricht § 1 die letzten Gründe (Körperliches und λεκτόν), § 2 die Welt (Elemente, Gestirne, Organismen, Gottheit), § 3 das Fatum, wobei Posid. die gewöhnliche stoische Lehre zugeschrieben wird, dass der Unterschied der Tugend vom Laster nur in der Zustimmung zum göttlichen Geschehen liege, und die Lehre von der Mantik nach Cic. div. I entwickelt wird. Kap. 2 behandelt die Anthropologie und sucht zunächst aus dem vom Körper stark differenzierten Wesen der Seele die Lehre von ihrer Präexistenz für Posidonius zu erweisen und sie aus den erschlossenen Quellen, namentlich aus der Rechtfertigung der Mantik zu bestätigen — vielleicht würde man den eindringlichen Nachweisen noch lieber zustimmen, wenn Schm. statt des platonisierenden Begriffs der Präexistenz mehr die Palingenesie (Sen. ep. 78, 28) für Posidonius betont hätte. Dann die Vermögen der Seele (§ 2): die Pflanzen haben nur die φύσις, die Pflanzentiere auch die (davon unterschiedene) ἐπιθυμία, die Tiere auch das θυμοειδές, die Menschen auch den λόγος. Der Sitz des Hegemonikon ist bei den Pflanzen die Wurzel, bei den Tieren, aber auch bei den Menschen das Herz, da Galen 432, 9 eine Deutung des Posidonius vorliegt, durch die er bei Aristoteles eine im Herzen centralisierte Seele nur mit 3 Vermögen findet. Die physische und die psychische Reihe der Vermögen fallen zusammen, da sie nur verschiedene Aeusserungen, Betrachtungsweisen desselben Substrates sind. Hieran schliesst sich die Erklärung der körperlichen Verschiedenheiten und die Einteilung der πάθη, die als physisch bedingte Bewegungen des unvernünftigen Seelenteils zu verstehen sind. Kap. 3 (Logik) hat Wesentliches nur aus der Erkenntnistheorie zu berichten: Die Sinne nur Ausstrahlungen des Seelenpneumas, durch die die verschiedenen Wahrnehmungen zur Vereinigung im Hegemonikon zurückgeleitet werden. Das Kriterium ist die wahre Vorstellung, deren Wahrheit aber selbst wieder durch die Vernunft erkannt wird. Kap. 4 (Ethik) bezeichnet als Ziel (§ 1), das nicht über die menschliche Natur hinausliegen kann, das vernunftgemässe Verhalten der Seele und als die Tugend (§ 2) die vernunftgemässe Vollendung der menschlichen Natur (das diffe-

renzierende Moment in τελειότης τῆς ἑκάστου φύσεως Galen 447, 11 kommt dabei nicht heraus) und bringt die Spezialeinteilung der Tugenden des Wissens (= Theorie) und der Fähigkeit (= Praxis). Das höchste Gut (§ 3) oder vielmehr das einzige ist die Tugend. Da aber P. auch niedere Vermögen anerkennt, deren Triebe naturgemäss, darum als berechtigte befriedigt werden können, so gehört zur Tugend auch die richtige Wahl der naturgemässen und nützlichen Dinge, der ἀξία. Der Weise (§ 4) ist ein realisierbares Ideal, wenn auch bei der noch unvollendeten Erkenntnis bisher nur relativ Weise erschienen, und die Tugend ist durch die angegebene Erziehung zu erreichen. Sehr schön entwickelt endlich Kap. 5 die Leistungen des P. in den „exakten Wissenschaften“: Mathematik, Astronomie (in der er die Sonnenentfernung richtiger als Newton berechnet), Meteorologie, Geographie, Kulturgeschichte (dabei wird, was Ovid Met. XV 96—142 vom goldenen Zeitalter sagt, mit Recht auf Posidonius durch Vermittlung von Varro zurückgeführt, aber mit Unrecht dabei das pythagoreische Gepräge abgestrichen), politische Geschichte (als erweiterte Politik wie bei Polybius).

Abschnitt C stellt in Kap. 1 Hekatons Ethik nach La. Diog. und einigen Nachrichten bei Cic. off. und Sen. gut zusammen, wobei ihr egoistischer Charakter milder erscheint und Hirzels Annahme, dass auch Stob. ecl. II 62, 7—64, 12 W dem Hekaton entlehnt sei, widerlegt wird, da bei La. Diog. unter den nicht theoretischen Tugenden Gesundheit und Kraft des Körpers, nicht der Seele zu verstehen seien. Das philosophiegeschichtliche Werk Χρεῖαι muss erst die kynische, dann die stoische Schule behandelt haben. Kap. 2 giebt die Hauptpunkte der Lehre des Mnesarchos, für die die Nachrichten gerade zureichen, und Kap. 3 entwickelt logisch sehr klar die aus Philodem π. σημείων κ. σημειώσεων col. 1—8, 15 und 19, 9—20, 30 geschöpfte Semiotik des Dionysios: die entscheidende Frage ist, wie ein ἴδιον σημεῖον erschlossen wird, das allein den Schluss vom Bekannten auf das Unbekannte sicher macht. Der Schluss nach der blossen Uebereinstimmung der Merkmale (= inductio per enumerationem simplicem) ist niemals gewiss; Gewissheit bietet allein der Schluss nach der ἀνασκευή, die wir allein durch die Vernunft erkennen.

III. Teil. Stellung der mittleren Stoa. A. Zur Vergangenheit. Kap. 1. Physik. § 1: die Ewigkeit der Welt. Die Stoiker hatten die Angriffe der Gegner — Schm. nimmt den Streit des Zenon und Theophrast als sicher an — abgeschlagen, bis Carneades mit seinen Beweisen gegen das Dasein Gottes und die Auffassung der Welt als lebendes Wesen auftrat, denen nun Schm. einen gewaltigen Einfluss auf die Folgezeit zuschreibt. Er zeigt klar, wie sie bei Panätius wiederkehren, aber er zeigt ebenso klar, wie die Beweise des Critolaus für die Ewigkeit der Welt nachwirken, und da er zugiebt, dass Critolaus nicht nur wie Carn. negativ Panätius beeinflussen konnte, sondern ihm auch positiv die Lösung wies, dass für einen Peripatetiker die Zurückweisung der Parallele zwischen Gottheit und Mensch an sich sehr nahe lag, dass Boethus (bei Ps. Philo vorangestellt) nicht so sehr von Carneades als von der peripatetischen Schule beeinflusst ist, so ist nicht recht abzusehen, warum er die direkte Einwirkung des Carn. auf Pan. als so mächtig behauptet. Tim. 32 Cff. soll nun der Ausgangspunkt des Streites gewesen sein. Gut ist dann der Nachweis, wie Posidonius aus den skeptischen Einwänden die entgegengesetzten Schlüsse zog als Pan. — „in erster Linie" gegen Carneades (obgleich ihm doch die Polemik gegen Pan. und Epikureer vielleicht noch näher lag). Dass sich Posidonius von Plato mehr noch als von den früheren Stoikern leiten liess, kann Schm. mit Phaed. 114 D nur durch künstliche Deutung vereinigen. Wenn Plato die Deutung der Religion als politischer und poetischer Schöpfung zurückweist, so spricht das auch nicht für starke Einflüsse — es wäre nötig zu untersuchen, wie oft bei Plato Kämpfe der Nacharistoteliker vorweggenommen sind und Vorläufer der Stoa bekämpft werden, dann werden sich auch bei Schm. die Accente oft anders verteilen. — § 2: das Verhängnis. Die Gründe des Carneades gegen Chrysipp wirken auch hier ebenso: Pan. wird durch sie vom Schuldogma abgezogen, Pos. widerlegt und berichtigt sie. Kap. 2 zeigt, wie in der Anthropologie die Einwände des Carneades Panätius und Posidonius zu Abweichungen von der Stoa führen: Pan. lässt die Seele aus 2 Elementen resp. aus 3 Teilen bestehen, Pos. weist ihr zwar Einheitlichkeit, aber — schon im ethischen Interesse Chrysipp widerspre-

chend — 3 Vermögen zu. Dabei wird die altstoische Auffassung der Seele als rein vernünftiger Einheit gut klargelegt. Kap. 3, das die Erkenntnistheorie des Carneades durchsichtig entwickelt, sucht scharfsinnig zu zeigen, dass der bei Philodem vorliegende Streit zwischen den Stoikern und Epikureern im wesentlichen bereits in der Generation vorher stattgefunden hat, dass die Epikureer in der Erfahrungstheorie von Carneades und nicht von den empirischen Aerzten beeinflusst sind und dass die Zusatzbedingung zum altstoischen Kriterium der φαντασία καταληπτική: wenn kein Hindernis entgegensteht, worüber der Logos allein entscheidet, zuerst von Panätius eingeführt ist, der auch hier den Einwänden des Carneades Rechnung getragen. Kap. 4 (Ethik und Politik) bringt zunächst eine i. A. zutreffende, allerdings mehr die strengen Züge herausarbeitende Darstellung der altstoischen Ethik (das καθῆκον richtig bestimmt, die Adiaphorie z. T. misverstanden!), sucht dann zu zeigen, wie die Einwände des Carneades, der den moralischen Idealismus der Stoa, weil er der Wirklichkeit widerspreche und den Menschen rein als Geist nehme, bekämpft, das Urteil des Pan. und Pos. über die äusseren Güter, die πάθη und die Wirklichkeit des Weisen verschieben, wie ferner des Carneades Theorie der Selbstsucht die kasuistische Behandlung der Moral in der Stoa und bei Pan. die Auffassung der Gerechtigkeit als Beschränkung des idealen Rechts durch die berechtigte Eigenliebe und die Schätzung des guten Rufs veranlasst habe. Endlich soll der Nachweis d. h. Vorwurf des Carn., dass die stoische Ethik thatsächlich mit der peripatetischen einig sei, jene vielen Anlehnungen an Plato und Aristoteles veranlasst haben, die Schm. in der Ethik und Politik des Pan. und Pos. hervorhebt. Man sollte meinen, Carn. hätte dadurch eher eine Differenzierung der Stoa von Akademie und Peripatos angeregt, jedenfalls wird es Schm. schwer fallen die Causalität für seinen skeptischen Liebling zu retten und zu zeigen, dass Pan. und Pos. den Stoss des Carn. brauchten, um Plato und Aristoteles zu lesen. Das Säkularisieren der Stoa erklärt sich bei dem rhodischen Gentleman und Römerfreund weit natürlicher und die ja sicheren Anklänge an Plato und Aristoteles wären z. T. noch genauer zu prüfen; denn die ältere Stoa dürfte noch manches gebor-

gen haben, was Schm. hier aus fremder Quelle holt. Z. B. das Lob der gemischten Verfassung (Diog. VII 131) lässt sich durch seine Gründe nicht wegschaffen. Den Zweck der Erziehung (366) und die φιλανθρωπία (369) (das Gegenteil des egoistischen Princips des Carneades!) hat wahrlich nicht erst Panätius in die stoische Ethik getragen. Das Paradoxon von dem auch als Sklave freien Weisen beweist natürlich nicht, dass die Stoa die Sklaverei anerkannt hat. Kap. 6 (Geschichte der Philosophie) sammelt gut die Berufungen auf frühere Philosophen bei Pan. und Pos., die dadurch stark eklektisch erscheinen. Der Eklekticismus oder das Princip des consensus wird fein, aber einseitig als Reaktion gegen den Skepticismus (Carneades!) erklärt, aber es hat damals allgemeinere Gründe und ist zudem älter; vgl. z. B., um hier nicht noch weiter zurückzugehen, Crantor an mehreren Stellen bei Plut. cons. ad Apoll., aus dessen Schrift περὶ πένθους übrigens sein Bewunderer Pan. das (schon früher zur Consolation erfundene) Dictum des Anaxagoras (S. 380) entnommen haben dürfte. Auch zu dem Pythagoreisieren der Stoa hatte vielleicht Posidonius nicht den Umweg über Plato nötig: Zenon schrieb bereits Πυθαγορικά.

Abschnitt B (Zur Folgezeit) beginnt (Kap. 1) mit einer scharfsinnigen und zumeist überzeugenden Darlegung, dass Philo von Larissa erst durch die Einwände des Antiochus zu einer Aenderung seines skeptischen Standpunkts bestimmt und Antiochus selbst namentlich durch Panätius von der Skepsis abgedrängt wurde, deren Rückgang demnach durch die mittlere Stoa kam. Die Fäden mögen hier weit verschlungener sein, der erwachende Dogmatismus mag zugleich tiefere Zeitgründe haben — Schm. denkt sich die Entwicklung der Philosophie zu sehr als abstrakte Debatte zwischen ein paar kritischen Köpfen, wie er auch nicht einmal den Versuch gemacht, die Lehren des Pan. und Pos. im psychologischen Contact mit ihrer Gesamtpersönlichkeit zu zeigen und überhaupt ihr Charakterbild zu entwerfen. Aber er hat das Verdienst die (bisher undeutlichen und minder beachteten) gegenseitigen Einwirkungen der Schulen wenigstens in einigen klaren Hauptlinien aufgezeigt zu haben. Das gilt von diesem Kapitel wie von den früheren und auch von dem folgenden (Kap. 2), das die mächtige Wirkung des

Posidonius als Erneuerer und Quelle der Mystik klar und schön, nur etwas übertreibend aufweist. Denn dass z. B. die Dissonanz von Geist und Materie namentlich bei Epiktet auf Posidonius zurückgehe, und nicht andere zeitliche und weit ältere Motive wesentlicher mitwirken, wäre zu bezweifeln. Vortrefflich verfolgt und charakterisiert Schm. die beiden von Sextus markierten neupythagoreischen Richtungen und legt überzeugend dar, dass die eine, monistische stoisierend ist und ihre Darstellungen bei Varro, Macrobius, Theon von Smyrna und Philon, wie die ausführliche Vergleichung zeigt, auf eine Urquelle, Posidonius' Timäuscommentar zurückgehn. Mit der stets betonten Annahme der Materialität der Seele bei Pos. gerät Schm. S. 426 Anm. und 427 (Plut. de procr. an. 22) in einige Schwierigkeit. I. A. überzeugend ist auch die Verteilung der neupythagoreischen Schriften auf die beiden Richtungen (interessant namentlich das über die Abhängigkeit Philos von Posidonius Gesagte), obgleich sie (abgesehen von dem Herausfallen der Ethik des Ocellus) bei der Lehre von der Seelenwanderung zweifelhaft erscheint — vgl. übrigens Norden, Hermes 28, 396f. — ja sich vielleicht umkehren liesse. (Vgl. Ovid abhängig von Varro resp. Posidonius S. 452). Die andere, peripatetisierende Richtung des Neupythagoreismus soll von Antiochus ausgegangen sein, als Reaktion gegen die erste, die selbst wieder Reaktion gegen Carneades gewesen sein soll, sodass nicht die gelehrten Studien in Alexandrien, sondern der Kampf des Skepticismus mit dem Dogmatismus den Mysticismus hervorgerufen hätte. Als ob ein dialektischer Schläger wie Carneades eine Richtung hervortreiben könnte, die allein philosophisch mehr als ein halbes Jahrtausend erfüllt und als ob hier nicht tieferliegende, örtlich und zeitlich differenzierte Kulturmächte einander antworteten! Zudem liesse sich vielleicht zeigen, dass der Neupythagoreismus in der Stoa tiefer und früher angelegt, nicht erst durch Posidonius eingeimpft ist und dass der Ansatz zu den beiden Richtungen bereits in Platos Zeiten heraufgeht. — Das letzte, vortreffliche Kapitel bringt eine eingehende Charakteristik der römischen Aufklärung. Panätius erscheint als ihr Begründer im Scipionenkreise und diesem angehörend als sein Schüler der Dichter Lucilius. Aus der zweiten Periode werden

Cicero als der eklektische Aufklärungsschriftsteller, Varro und Nigidius als pythagoreisierende Gelehrte vorgeführt und bei Vergil und Ovid wird der Niederschlag der neupythagoreischen Tendenzen des Posidonius aufgezeigt, unter dessen direktem oder indirektem Einfluss Tacitus' Schilderung des germanischen Lebens wie eines goldenen Zeitalters stehen soll. Die stoische Aufklärung hat ferner bei den römischen Juristen das Sakralrecht zurück- und dadurch das Civilrecht vorgedrängt, das Panätius auf das Naturrecht stützte, dadurch die gefährliche Entgegensetzung von Naturrecht und positivem Recht bei Carneades aufhebend. Dann zeigen sich auch in römischer Philologie (Aelius Stilo), Geschichtsschreibung, Mathematik und Naturwissenschaft Einflüsse des Panätius und des Posidonius, auf den schliesslich die Zurückdrängung des heliocentrischen Systems und die Verbreitung des ptolemäischen vor Ptolemäus zurückgeführt wird. (Vgl. dazu Susemihl, Al. Litt. II Vorr. S. Vf.)

Es ist zu bedauern, dass dies gründliche, vielfach lichtbringende Werk entstellt wird durch einen „Schluss", der die Entwicklung der Philosophie in gänzlich verzeichneter Perspektive zeigt. Richtig ist nur der Ausgang von der Idee des Wissens (wie Schleiermacher sagt) bei Sokrates, der dadurch nicht ganz mit Unrecht der (unbewusste) Vater des kosmopolitischen Gedankens genannt wird. Aber Antisthenes wird ebenso unberechtigt mit (dem allerdings oft nach Xenophon citierten) Sokrates erkenntnistheoretisch und ethisch eins gesetzt wie dessen „Gegnern", den „Sophisten" völlig fremd und feindlich gegenübergestellt, als ob er nicht seinen erkenntniskritischen Hauptsatz von Protagoras hat, Schüler des Gorgias war, Hippias und den weisen Prodikos empfiehlt (Xen. Symp. IV, 62) und gerade in den „Spiegelfechtereien" eines Euthydemus, die er nach Schm. aufzudecken bemüht war, von Plato verspottet wird. Phaed. 78A ist, wie ich hier nicht zeigen kann, ironisch gemeint, also nicht für Platos Kosmopolitismus zu citieren. Zenon hat, wie richtig ausgeführt wird, durchaus die kynische Lehre aufgenommen und soll nun durch Rückgang auf die heraklitische Physik ein System geliefert haben, das n i c h t aus vorwiegend ethischer Tendenz entspringend, an Universalität dem platonischen und aristotelischen gleichgestellt wird. Hier liegt aber

ein einfacher Cirkel vor: Schm. sah die ganze Schule im Lichte der ihn erfüllenden mittleren Stoa. Pan. und Pos. aber fallen eben halb zu Plato und Aristoteles ab und so war es leicht zu finden, dass die Stoa in der Tendenz mit diesen Denkern zusammengehe. Will aber Schm. ernstlich behaupten, um von der fast ausschliesslich ethischen und doch minder heterodoxen jüngeren Stoa zu schweigen und auch von Wert und Originalität nicht zu reden, dass die ältere Stoa an energischer Ausbildung der Physik, Metaphysik und Dialektik Plato und Aristoteles gleichkäme? Ich meine, Schm. hat gerade am besten gezeigt, wie die Stoa durch akademische Dialektik zu peripatetischer Physik resp. Psychologie getrieben wurde. also hier den stärkeren nachgeben musste (während z. B. Critolaus und Antiochus eher von der stoischen Ethik lernten). Pan. und Pos. allerdings —, doch eben sie allein (La. Di. VII, 41) — gingen von der Physik aus, aber steckt nicht in der stoischen Adiaphorie notwendig schon eine Entwertung der Physik gegenüber der Ethik? Und ist nicht die stoische Physik vor allem Theologie (vgl. Plut. Sto. rep. 9, 1 f.) mit den Hauptthematen Gottheit und Seele, Fatum und Mantik und darum auch praktisch interessiert? Und endlich um von dem Ueberwiegen der ethischen Schriftentitel nicht zu reden und den Stellen, die ausdrücklich das Ethische für die Stoa voranstellen (z. B. La. Di. VII, 46. Plut. plac. pr. 2. Sto. rep. 3, 2. 9, 6), bedeutet auch wirklich die Stoa wie Plato und Aristoteles eine Art „der organischen Verschmelzung der e l e a t i s c h e n und Heraklitischen Kosmologie auf dem Boden der Sokratischen Begriffsphilosophie“, worauf in der That alle griechische Metaphysik beruht? Schm. findet, dass der stoische Weise dem Philosophen im platonischen Idealstaat parallel stehe. Ja, aber der platonische Philosoph lebt von der (ontologischen) Idee. der stoische Weise von der Tugend. Gewiss stammen beide vom sokratischen Wissen, aber Plato hat eben daraus den objektiven Inhalt herausgeholt, die kynisch-stoische Richtung den subjektiven Träger accentuiert. Der Weise. also das Wissen persönlich, menschlich gefasst, ist Ideal und Centrum dieser Philosophie, darum ist sie praktisch orientiert. Aus den grossen Buchstaben des Staates, aus den Sphären des Seins erst begreift Plato den Menschen, darum der Dualismus und

die Seelenteilung. Aus dem Menschen, dem Einzelleben begreift der Stoiker den Makrokosmos, darum die ἕνωσις. Mit der Leugnung des ethischen Accents der Stoa verkennt Schm. das agonistische Grundprincip hellenischer Geistesentwicklung, das, grossen und kleinen Vermittlern Arbeit gebend, die bekannten gleichzeitigen, sich bedingenden Gegensätze hervortreibt: Heraklit und Eleaten, Antisthenes und Aristipp, Stoa und Epikur, bei dem Schm. das Vorwiegen der Ethik anerkennt. Schm. stellt in der nachsokratischen Philosophie Epikureer und die mit Pyrrhon beginnende Skepsis den drei dogmatischen Systemen (Plato, Aristoteles, Stoa) gegenüber — das ist wieder aus der Perspektive des 2. Jahrhunderts gesehen, und die für Schm. gerade wichtige akademische Skepsis bleibt dann ohne Wurzeln. Alle Philosophie gehe aus der Skepsis hervor? Aber ein später Descartes mochte beginnen mit dem Zweifel — an der bisherigen Philosophie, die grossen Alten wussten einen besseren Anfang im θαυμάζειν. Weil die Skepsis immer wiederkehre, müsse man die Perioden der Philosophie nach den vorwiegenden Interessengebieten charakterisieren. Ganz richtig, darum eben hätte die stoisch-epikureische Epoche als vorwiegend ethisch charakterisiert werden müssen. Uebrigens bedeutet die Skepsis ja selbst ein Vorwiegen, das der Erkenntnistheorie. Wenn Schm. damit schliesst, Carn. und der mittleren Stoa z u s a m m e n dieselbe Vermittlerrolle in der antiken Philosophie (wo sie zum Mysticismus führt!) zuzuweisen wie in der neueren Kant (nicht etwa Carneades = Hume, Panätius = Kant), so mag man verzeihen, wenn ich auf dies Satyrspiel des trefflichen Werkes nicht eingehe.

Franz Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit. II. 1892. Leipzig. Teubner.

Auch aus diesem Bande des vortrefflichen Werkes, das hier namentlich in der Berücksichtigung der kleineren Vertreter der mittleren Stoa das (gleichzeitig erschienene, aber grösstentheils darin schon benützte) Buch von Schmekel glücklich ergänzt, referiere ich nur wichtigere kritische Stellen. 28. Kap. Die Stoiker Boëthos und Panätios. S. 62—80. B., etwa der Mitte des 2. Jahrh.

angehörig, war der erste ausgeprägte Eklektiker in der Stoa. La. Di. VII, 54, wo auch αὐτόν für αὑτόν zu schreiben, ist verwirrt. Unter peripatetischem Einfluss setzte er als κριτήρια (= δι' οὗ κρίνομεν) νοῦς und ἐπιστήμη und daneben αἴσθησις und ὄρεξις, wol Gefühl der Lust und Unlust als Neigung und Abneigung. Wahrscheinlich von Kritolaos beeinflusst und von Karneades, unter dessen Einfluss er die Weltbeseelung aufgab, sodass der stoische Pantheismus nahezu Theismus wurde. Pan., geboren 190—185, Schüler des Antipater, worauf auch Philod. Col. LIII und LX geht, wol auch des Polemon in Pergamon oder Athen und vielleicht des Kritolaos, hat für die Stoa wie keiner seit Chrysipp gewirkt. Vermutlich schon früher in Rom gewesen, wo aber sein Verkehr mit Polybios frühestens 144 begann, ging er 141—139 mit Scipio auf Reisen, lehrte in Athen (nicht Rhodos) und starb zwischen Ende 110 und Anf. 108. Doch will S. die gewöhnliche Ansetzung 112 oder 111 noch nicht ganz ausschliessen, hält es aber für möglich, um Ciceros silentium de or. I, 11, 45 zu erklären, dass Pan. nicht gestorben, sondern sich nur zur Ruhe gesetzt, was auch aus Philod. Col. LX hervorzugehn scheine, und giebt schliesslich die natürliche Vereinigung der Nachrichten bei Schmekel zu. Stilistisch ist P. Atticist und nahm sich wol Platon zum Muster, doch hat er kaum zu dessen Timäus einen Kommentar geschrieben. Unter Berücksichtigung der Einwände namentlich des Karneades und Kritolaos lehrte er die Ewigkeit der Welt, leugnete die Unsterblichkeit und wies jedem Menschen in seiner vernünftigen Individualität sein besonderes Gesetz, ermässigte damit den Determinismus und liess, angeregt höchstens nebenher durch Demetrios (vgl. Nachtr. 704), innerhalb der Weltordnung auch dem Zufall Spielraum. Dies unter Benutzung nam. von Cic. N. D. II, 30, 75 ff. für Pan. und unter Berufung auf Schmekel und v. Scala. P. kommt auf die aristotelische (nicht platonische) Seelenteilung zurück, wenn er die Vernunfthätigkeit (als solche sei mit Schmekel die καθ' ὁρμὴν κίνησις zu verstehn), die 5 Sinne oder die empfindend-begehrende Seele und die vegetative φύσις unterscheidet. Auch über das höchste Gut dachte er mehr aristotelisch als altstoisch. Die dem Namen nach beibehaltene Apathie ward ihm zur Metriopathie, er adelte

die μέσα καθήκοντα, er nahm das Ideal des Weisen relativer, realisierbarer, ohne dass man ihm die Leugnung der Möglichkeit des absoluten Weisen zuschreiben dürfte, milderte die stoische Rechtsstrenge durch individuelle Rücksichten und durch die aristotelische Billigkeit und blieb der Krämermoral des Chrysipp und gar des Diogenes und Hekaton gegenüber ein „Gentleman". Sein praktisch-sozialer Sinn warf auch den kynisch-stoischen Idealstaat über den Haufen und stellte eine durch Rom beeinflusste Staatsphilosophie auf, vielleicht im Anschluss an Dikäarch — obgleich das Ideal der Mischverfassung, zwar in der Stoa trotz Diog. VII, 131 schwerlich älter als P., doch nach (der interpolierten Stelle) Arist. Pol. 1265b 32ff. und Plato Leg. XII 972E von einem Früheren stammt — jedenfalls aber in der (bei Sokrates angelegten, in Platos Politicus entwickelten) Einteilung der Verfassungen im Anschluss an Aristoteles' Politik, die damals gerade von den Peripatetikern auffallend vernachlässigt wurde. Mit dieser Staatslehre wirkte P. massgebend auf Polybios — denn unter den ἕτεροι φιλόσοφοι, auf die er VI, 5, 1ff. verweist, ist Pan. (nicht Dikäarch) zu verstehn — und auf die Folgezeit, wie für Cic. de rep. die politische Schrift des Panätius die Vorlage bildete, der übrigens auch in περὶ τοῦ καθήκ. die aristotelische Politik (vgl. 1252a 26ff. mit Cic. off. I, 17, 54) benützt habe. Bei seinen — ausser für Phädons Zopyros und Simon berechtigten — Athetesen sokratischer Dialoge (deshalb La. Di. II 85 noch kein Widerspruch zu ib. 64) sprach neben inneren Gründen die Schultradition mit. Bei der Schriftenverteilung auf die beiden Ariston hat er im Ganzen richtig, nur zu weitgehend geurteilt. In der Exegese war er, wie Nachtr. 704f. Schmekel zugiebt, weniger Schüler des Krates als des Aristarch, den er als μάντις nur loben will. Sein im Altertum seltener literarkritischer Sinn irrte wol bisweilen, aber seine Lösung καθ' ὁμωνυμίαν Schol. Aristoph. Ran. 1493 zeigt eben, dass er zuerst die fehlende Verbindung zwischen Sokrates und Euripides durchschaute, und die Nachricht von seiner Athetese des Phaedo beruht wol eher auf einem Misverständnis (vgl. Nachtrag S. 705). Περὶ προνοίας ist höchst wahrscheinlich Original für Cic. de deor. nat. II, 30, 75—34, 87. 44, 115—61, 153 (mit Ausnahme von § 133) und sicher für de div.

42, 87—47, 97. Die Alternative Cic. N. D. II, 33, 85 entspricht gerade der Stellung des Pan., der die Unvergänglichkeit der Welt und die Ungiltigkeit auch der nicht astrologischen Mantik nur als das Wahrscheinlichere hinstellte (vgl. Nachtr. 705 f. gegen Schmekel). Nachtr. 706 fasst mit Schmekel περὶ Σωκράτους nur als Teil einer grösseren Schrift auf.

Kap. 29 behandelt nach Polybios Posidonios (S. 128—147. Nachtrag S. 687. 708—711). Geboren etwa um 135, gestorben wahrscheinlich etwa um 51. Zwischen 100 und 90 unternahm er eine mehrjährige Reise, die ihn jedenfalls auch nach Rom, wol vorher nach Alexandrien führte. Erst nachher lehrte er in Rhodos, wo ihn Pompejus 66 — damals wol der Vortrag gegen Hermagoras — und 63 oder 62 besuchte. Unter dem 7. Konsulat des Marius (nicht Marcellus) kam er noch einmal nach Rom. Schüler des weitsichtigen Rationalisten Panätius hat der gelehrte Mystiker sich zugleich unter dem kritischen Einfluss des Karneades und des Epikureers Zenon, wie Schmekel zeigt, seine Meinung gebildet, der letzte selbständige Forschergeist des classischen Altertums. Er schloss sich noch enger als Pan. an die aristotelische (nicht die platonische) Dreiteilung der Seele an, aber mit bezeichnender dynamischer Wendung, wodurch er die Einheit der Seele und damit ihre persönliche Präexistenz und Unsterblichkeit festhielt. Er schrieb Kommentare vielleicht auch zum Phaedrus und Parmenides. Seine Προτρεπτικοί dürfen nicht als Quelle für Tusc. V, 68—82 und nur sehr bedingt für Tusc. I angesehen werden. Sein Einfluss hat den Neupythagoreismus emporgehoben. Den vollkommenen Weisen leugnete er wenigstens für die Vergangenheit und warnte wenigstens vor dem Uebermass und der wissenschaftlichen Ausnutzung der Mythendeutung. Ein Naturforscher gleich Aristoteles verfasste er u. a. eine Schrift über die Grösse der Sonne und vielleicht ein oder mehrere eigentlich geometrische Werke. Das S. 136 über P. als Astronomen Gesagte wird Nachtr. 709 f. als ungenügend und diese Erörterung wieder Vorr. S. V als berichtigungsbedürftig bezeichnet. Das Resultat ist, dass P. nicht Schöpfer des ägyptischen Systems ist, das (gegen Schmekel!) als Vermittlung zwischen dem ptolemäischen und heliocentrischen System aufzufassen ist, sondern

sieghafter Verbreiter des ptolemäischen Systems, das annäherungsweise schon bei Archimedes und jedenfalls bei Pan. sich findet. Strabo hat von P. περὶ ὠκεανοῦ mehr entnommen, als er sagt, namentlich auch die ganze Umgestaltung der Erdkarte. Aus dieser Schrift (oder wahrscheinlicher aus dem Geschichtswerk) stammt Diod. IV, 20. V, 25—40, aber kaum IV, 19, dagegen wol Vitruv VIII, 4.). Aus seiner Schrift über Meterologie (nicht 2 Schriften!) hat Lukrez v. 585ff., vielleicht noch 874—905 geschöpft. Wie weit die Spuren von P. bei Plin. II und Sen. III aus der Meteorologie oder Περὶ ὠκεανοῦ stammen, ist zweifelhaft, ebenso ob und inwieweit P. Quelle für Cic. Somn. Scip. Seine ἱστορίαι scheinen nach allem, wo Polybios aufhörte, also mit 143 begonnen, nur einleitend im 1. Buch die Ereignisse 146—144 summiert und mit der Dictatur Sullas 82 abgeschlossen zu haben und in 62, nicht 52 Büchern geographisch-ethnographisch disponiert gewesen zu sein. P. war Gegner des Marius und der Demokratie und schrieb parteiisch für Pompejus. Er hat zwar die andern Darsteller jener Zeit ausgestochen, aber dass unsere Kenntnis von ihr unklarer ist als die der von Polybios beschriebenen Zeiten, zeigt auch, dass er diesen nicht entfernt erreichte. Schon als Verehrer der Mantik war er viel zu kritiklos. Wie weit P. Quelle für Livius, Diodor, Appian und Plutarchs Biographieen war, wird nach den Untersuchungen von Müllenhoff, Arnold Bauer u. a. entschieden. Die in ihrer Art epochemachende Schrift περὶ θεῶν vermutlich in 5 Büchern (4 Themata Cic. N. D. II, 1, 36 angegeben, das 5. wol polemisch) war die Quelle für Cic. de deor. nat. II, 1, 3—2, 5 (2, 6—4, 12 vielleicht dem Grundgedanken nach) 5, 13—28, 72. 61, 154—66, 167 (andere Fixierungen werden abgewiesen) und von I, 57—124 (vgl. Nachtr. 710). Περὶ μαντικῆς Quelle für de div. I, Περὶ καθήκοντος eine sehr spärlich gebrauchte Nebenquelle für de off. Προτρεπτικοί (nicht — κά) mitbenutzt für Cic. Hortens. und ausgeschrieben in protreptischen Stellen wie Tusc. I, 25, 60—27, 66. V, 2f. Zu den Προτρ. aber gehörte nicht die Trostschrift, wenn überhaupt P. eine geschrieben. Nachtr. 710f. giebt, die Skepsis gegen Korssen mehr fallen lassend, Schmekel zu, dass P.'s Schrift περὶ θεῶν die Quelle für den 1. Teil von Tusc. I (auch für das

somn. Scip.), die Quelle für den 2. Teil aber grösstenteils Krantor sein müsse. Der Axiochus ist älter als Posidonios.

Die kleineren Vertreter der mittleren Stoa oder überhaupt die späteren Stoiker vor Christi Geburt werden, obgleich meist Schüler des Panätios und Poseidonios erst im 32. Kap. 1. Abschn. S. 238—256 vorgeführt: Mnesarchos, mit Dardanos Schüler des Diogenes, Antipater und Panätios, dessen Seelenlehre er bis auf die φύσις annahm, Stratokles (Auszug seiner Geschichte wahrscheinlich von Philodem erhalten), Apollonios v. Nysa, Demetrios (wahrscheinlich Vf. des Epigramms auf Myrons Kuh), Hekaton, dessen Unterscheidung von vernünftigen und vernunftlosen Tugenden, zu denen er auch blos leibliche Vollkommenheiten rechnete, nur durch den von Panätios übernommenen Dualismus eines vernünftigen und vernunftlosen Seelenteils verständlich wird. In seiner Schrift περὶ καθήκοντος, aus der wahrscheinlich die Auszüge Sen. de benef. stammen, stellte er ähnliche unsittliche Grundsätze wie Diogenes, jedoch in viel beschränkterem Umfange auf. Hirzels Ableitung von Cic. de off. III und de fin. aus den entsprechenden Schriften H.'s wird abgelehnt. Seine schroffen Ansichten über die Sklaverei scheinen aristotelisch beeinflusst. Seine wenig geschichtlichen Chrieen erzählten wol im 1. Buch von Kynikern, im 2. von Stoikern. Bei den folgenden Namen nenne ich nur die wenigen Punkte, in denen S. namentlich von Zeller abweicht. Apollodor von Athen, Schüler des Pan., obgleich Ind. Herc. col. 53 nicht als solcher angegeben, ist nur sehr ungewiss als Nachfolger des Mnesarchos zu bezeichnen. Dionysios von Kyrene ist nicht Schüler, sondern Mitschüler des Pan. und er, nicht der jüngere Stoiker des Namens, der Lehrer des Atticus, bestritt Demetrios mit der bei Philodem. π. σημ. Col. 1—8, 15. 19. 9—20, 30 vorliegenden Erkenntnistheorie (s. Nachtr. 711 ff.). Asklepiodot, der Schüler des Pan. und des Pos. sind eine Person. Jason von Nysa, nicht J. von Argos (Müller) schrieb den βίος Ἑλλάδος. Aus Athenodor von Tarsus stammt teilweise die Nachricht bei Tzetzes über die Redactoren der homerischen Gedichte unter Peisistratos. Der Tyrier Antipater ist bei La. Di. ausser mit der Schrift π. κόσμου vielleicht noch VII, 150. 157 citiert. Ueber die „Vetusta Placita" (jetzt aber Sitzungsber. d.

Berl. Akad. 1893. 102 posidonianische 'Ἀρέσκοντα genannt) folgt S. ganz Diels, nur über die gemeinsame Quelle des Cic. de nat. d. I, 25ff. und des Philod. π. εὐσεβ. schwankend. Ausführlicher wird noch hier Areios Didymos (der bei Zeller im Gefolge des Akademikers Antiochos erscheint) behandelt, wol vor 70 geboren und vor Augustus gestorben, bei dem er geistlicher Rat war, bei Quinctilian als Rhetoriker citiert. Meineke, Zeller, Diels u. a. Neuere sind dabei mit Zustimmung herangezogen, nicht ganz ohne kritische Abstriche (Theon als Nachfolger des A. bei Augustus trotz hohen Alters, da er noch Schüler des Stratokles, sehr möglich, nur nicht bezeugt; die Zuweisung von Clem. Str. I 300B und 309C an A. D. mehr als zweifelhaft etc.). Endlich wird noch der Auszug der rauschfreundlichen populären Schrift bei Philon de plantat. Noë 350—356, 11 Mangey im Anschluss an v. Arnim besprochen, dem nur S. namentlich im Hineinconjicieren einer dritten Ansicht nicht zustimmt. da die Ausführung nur zwei Ansichten kennt und die Verwirrung vielleicht von dem schlechten Excerpieren Philons komme.

Die Spezialarbeiten zur mittleren Stoa betreffen sämtlich nur Posidonius.

F. Schühlein, Studien zu Posidonius Rhodius. Progr. Freising 1891 ist dem Referenten nicht zugegangen.

Fr. Malchin, De auctoribus quibusdam qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerunt. Rostocker Dissertat. 1893.

Anregungen von Diels folgend stellt M. zunächst die weitgehenden Parallelen zwischen Manilius I und den jedenfalls späteren Excerpten des Geminus (nam. c. IV) aus jener Schrift zusammen, die schon ergeben, dass der Dichter — neben Arat — stark Posidonius benutzt hat, und findet weiter, dass Manilius und der indirekt von Posidonius abhängige Achilles (zu Arat) häufig übereinstimmend die Lehren des Posidonius (wie oft rasch, aber nicht ohne Wahrscheinlichkeit erschlossen wird) wiedergeben und hierbei in der Behandlung der astronomischen Themata fast genau dieselbe Ordnung zeigen, die sie offenbar Pos. περὶ μετεώρων entnommen.

Doch findet M. S. 27 es noch wahrscheinlicher, dass Manilius die μετεωρολογικὴ στοιχείωσις des Posidonius gelesen hat, in der, wie er mit Blass annehmen möchte, der Gegenstand der Schrift περὶ μετεώρων kürzer und elementarer behandelt ist. Jene Schrift ist nach Zeller auch von Pseudoaristoteles περὶ κόσμου benutzt und M. kommt nun unter Vergleichung dieses Buches mit Manilius und Achilles zur Bestätigung der Vermutung Zellers. Aus den 4 von ihm verglichenen Autoren (Geminus, Manilius, Achilles, Ps.-Arist.) unter Hinzunahme von Sen. nat. quaest. stellt endlich M. die Disposition fest, nach der Pos. die Meteorologie behandelt hat. Excurs I findet, dass aus Posidonius περὶ μαντικῆς, d. h. der nach Schiche angenommenen Quelle für Cic. de div. I, auch der damit übereinstimmende Abschnitt Manilius I, 25—65 geschöpft sei und dass der Dichter den Inhalt von V. 483 ff. jedenfalls in Posid. περὶ θεῶν. vielleicht aber auch in dessen Meteorologie finden konnte. Excurs II führt, Maass ergänzend, die Parallelen zu Arat bei Manilius vor und findet, dass er zuerst wörtlich Arat übersetzt hat, dann immer weniger, zuletzt nur Kleinigkeiten von ihm aufnimmt und vermutlich eine Scholienausgabe benutzt hat. Excurs III bestreitet, dass die ausführliche, aber fehlerhafte Beschreibung der Coluren wie der Milchstrasse bei Manilius von Posidonius stammen könne.

Gründlicher handelt über Posidonius' Meteorologie

E. Martini, Quaestiones Posidonianae, Dissertation, Leipziger Studien XVII, 2. 1896. S. 339—402.

Kap. 1: De vario usu vocabulorum μετέωρα et μετάρσια observationes. Erst Aristoteles hat die μετέωρα nur als die atmosphärischen Erscheinungen gefasst, nicht schon, wie die deshalb unechte Einleitung seiner meteorologica behauptet, alle Früheren, die vielmehr unter μετέωρα und ebenso unter μετάρσια zugleich oder nur die siderischen Erscheinungen verstanden. Und wie diese haben auch wieder die Nacharistoteliker zumeist die μετέωρα als caelestia und sublimia — selten nur caelestia — behandelt, so Epikur, der Peripatetiker Arrhian. der um 175 v. Chr. wol in Alexandria lebte, und Strabo. Μετέωρα und μετάρσια, gewöhnlich als Synonyma gebraucht, wurden von Theophrast so unterschieden, dass seine Schrift περὶ

μετεώρων die himmlischen und atmosphärischen Erscheinungen, seine Μεταρσιολογικά nur die letzteren behandelten und deshalb wol ein Teil der anderen Schrift waren. Ps.-Ocellus, Dionysius Hal., Aëtius folgten ihm in dieser Fassung von μετάρσιος, vor allem aber Posidonius, der, wie die Uebereinstimmung von Achilles und Sen. nat. quaest. zeigt, μετέωρα = caelestia, μετάρσια = sublimia braucht. Seine Schrift περὶ μετεώρων hatte nur die caelestia zum Gegenstand, seine Μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, wie die Disposition sich bei Ps. Aristoteles περὶ κόσμου wiederspiegelt, die caelestia und sublimia und ist schon darum nicht ein blosser Auszug aus ersterer Schrift, wie auch sonst der Gewährsmann des La. Di. nicht aus beiden nebeneinander citiert hätte. Kap. II: De reparanda Posidonii de rebus caelestibus doctrina. Als Grundlage für eine Rekonstruktion des P. wird zunächst Plinius abgewiesen, schon weil er P. nur indirekt, durch Varro kennt und auch formal und intellektuell nicht zureicht, sodann Achilles, weil ihm Diodor, der P. wiedergiebt, aus den Händen des Eudorus nicht rein zugekommen ist und bei ihm selbst noch fremde Quellen hineinspielen. Geminos ferner, ein Grieche, identisch mit dem Mathematiker, schrieb nach 70, vielleicht aber nicht vor 30 v. Ch. seine εἰσαγωγή, in der er seine astronomischen Ansichten niederlegte, mehrfach (namentlich c. XIIff.) abweichend von Pos., und benutzte nur dabei seinen eigenen grösseren Commentar (= ἐξήγησις) zu Pos. μετεωρολογικὴ στοιχείωσις (von Priscianus und Simplicius resp. Alexander Aphr. ungenau citiert). Darum darf auch von seiner, zudem als Schulhandbuch verderbten Isagoge nicht die Rekonstruktion des P. ausgehen, wol aber von der κυκλικὴ θεωρία μετεώρων des (philosophischen und zwar stoischen) Cleomedes (zwischen 1—150 n. Ch. d. h. zwischen Gegnern des Pos. und Ptolemäus), zumal mit Unrecht deren Schlussworte beanstandet sind, die Pos. als Hauptquelle bekennen.

E. Wendling, Zu Posidonius und Varro. Hermes 28. 1893. S. 335—353.

W. zeigt zunächst, dass das Ineditum Vaticanum, das v. Arnim Hermes 27. 118ff. mitgeteilt, nicht nur mit Diodorfragmenten aus

dem 23. Buch, sondern auch mit Athen. 273Dff. eine Uebereinstimmung aufweist, die eine gemeinsame direkte oder indirekte Quelle fordert. Athen. weist auf Posidonius, der in dem sicher aus ihm excerpierten Kap. V, 40 bei Diodor übereinstimmend mit dem Anonymus die römische μίμησις rühmt, wobei er in der Betonung der Verwandtschaft der römischen mit der spartanischen Verfassung und der Ueberlegenheit jener Polybios folgt (Ath. 273f. mit Polyb. VI, 48 ff.). Pos. berührt sich hier mit der Literatur περὶ εὑρημάτων; schon Ephorus hatte neben den εὑρεταί die ζηλωταί gewürdigt; vor allem aber fand Pos. bei Polybios Ansätze zu der Auffassung, dass das römische Talent nicht auf Erfindungen, sondern auf deren Nachahmung resp. Ausbildung ging. Der Autor der τέχνη τακτική und ethnographische Polyhistor hat die römische μίμησις für die Waffenerfolge, aber auch für andere Kulturerrungenschaften aufgewiesen. Parallelen zu Posidonius Diod. V, 40 resp. Ined. Vat. und Athen. 272ff. zeigen Sall. Cat. 51, 37f. und Strab. 220C. Strabo ist direkt von Pos. abhängig, Sallust durch Varro, in dessen Schrift de gente pop. Rom. dieselbe Tendenz wie bei Pos. hervortrat — Serv. Aen. VII 176, auch ib. II 761. VIII 638. Augustin. civ. d. XVIII, 16f., Dionys. Ant. Rom. II, 49 etc. schlagen hier hinein. Varro hat sich am meisten für die εὑρήματα interessiert, wobei Plinius z. gr. T. aus ihm excerpiert zu haben scheint, und für die fremde Herleitung der römischen Kultur, namentlich von den Griechen. Neben Pos. war Aelius Stilo hier sein Vorbild. Die Tendenz, die Römer als Abkömmlinge und Nachahmer der Griechen zu erweisen, hat bei dem darin von Polybios und Posidonius resp. Varro abhängigen Dionys Hal. das historische Urteil getrübt. Jene Reflexion, die das Ineditum mit Diod. XXIII gemein hat, kann ihm, wie sich zeigt, kaum direkt aus Pos., sondern nur aus einer Mittelquelle zugeflossen sein.

G. F. Unger, Umfang und Anordnung der Geschichte des Poseidonios. Philol. 55. 1896. S. 73—122. 245—256.

Von dieser den Historiker, nicht den Philosophen angehenden Abhandlung gebe ich nur die Resultate. Polybios hat die hellenische Geschichte bis 140/139 geführt, schloss aber die allgemeine

schon 146/145. Posid., der 144 begann, führte seine Geschichte bis zum J. 86, nach der zutreffenden Angabe des Suid. bis zu dem (bezeugten) kyrenäischen Krieg und Ptolemaios. Die Anlehnung an Polyb. kann nicht in Principien der Behandlung bestanden haben, da der philosophische Kulturhistoriker Pos. nach dem Verhältnis von Büchern und Jahren doppelt so ausführlich als der militärische Politiker Pol. schrieb und Rom nicht mehr zu empfehlen brauchte; wol aber folgte er ihm in der Anordnung des Stoffes, in der annalistischen Erzählung, der Einteilung der Jahresgeschichten nach verschiedenen Schauplätzen und wol auch in der Grenzbestimmung der Jahresepoche. Diodor, nicht Livius hat Pos. ausgeschrieben, und kann für ihn zeugen. Hierauf werden die mit Buchzahl bei Athenaios citierten Bruchstücke in ihrer Zeit bestimmt (mit vielfachen Abweichungen von K. Müller) und in ihrem historischen Zusammenhange erläutert. Endlich wird dargelegt, dass die Oceanreise des Pos. erst bald nach 75, spätestens 69 oder 68 stattgefunden haben müsse, da die Rückkehr des Eudoxus von einer neuen Oceanfahrt erwartet wurde, der Bogud besuchte nach der Teilung Mauretaniens, die der 67/66 geborene Strabo μικρὸν πρὸ ἡμῶν setzt.









Mosaikbild der Schule von Athen.



Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XI. Band 3. Heft.

XIII.

Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

Von

Ludwig Stein in Bern.

I.

Ibrâhîm ben Sajjâr an-Nazzâm und Alexander von Aphrodisias.

Der Mutazilit an-Nazzâm war, wie wir früher nachgewiesen haben[1]), wol der erste arabische Philosoph, der sich unmittelbar an die griechische Philosophie angelehnt hat. Die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit und im Interesse einer Erklärung der Natur des Bösen, wie sie an-Nazzâm forderte, ist in der griechischen Philosophie nicht ohne Vorbild. Das Problem der Theodicee hat nämlich schon den Stoikern den Gedanken nahegelegt, die Natur der Gottheit dahin zu beschränken, dass es ihr unmöglich sei, das moralische Uebel von der Welt ganz fernzuhalten. In seinem Buche über die Gerechtigkeit führte Chrysipp z. B. aus, dass die Götter zwar mancher Ungerechtigkeit vorbeugen, das moralisch Böse aber ganz aufzuheben, sei ihnen weder

---

[1]) Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, Archiv, Bd. VII, H. 3, S. 361.

möglich[2]), noch sei eine solche radicale Aufhebung alles Bösen im Interesse der moralischen Weltordnung wünschenswerth. Noch engere Grenzen hat Alexander von Aphrodisias der Allmacht Gottes gezogen. Hatte schon Carneades den Ausspruch gethan: ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset[3]), so versteigt sich Alexander von Aphrodisias zu der naturalistischen Wendung, dass die Götter nur dasjenige vorauszusehen vermögen, was aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit folgt, dass hingegen dasjenige, was seiner Natur nach unmöglich ist, auch Göttern zu vollbringen versagt ist[4]).

Das Wenige, was uns von der Lehre an-Nazzâms erhalten ist, lässt sich auf drei Hauptgedanken zurückführen, die eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Gedankengang Alexanders von Aphrodisias aufweisen. Ordnung und Gesetzmässigkeit im Lauf der Welt, Lösung der Theodicee durch die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit, endlich die nachdrucksvolle Vertheidigung der menschlichen Willensfreiheit. Das sind die Hauptthesen an-Nazzâms, wie sie uns in den Berichten des Shahnestâni und Mawâkif vorliegen. Alle diese Gedanken hat indess schon Alexander von Aphrodisias deutlich ausgesprochen und scharf pointirt.

Die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens ist ein Lehrsatz, den im Alterthum nur wenige Denker mit solcher Entschiedenheit vertraten wie Alexander. Selbst die Handlungen des Menschen entspringen aus seinem individuellen Character (μερικὴ φύσις)[5]), und dieser Individualcharacter ist gleichbedeutend mit dem Schicksal

[2]) Plut., de Stoic. repugn. cap. 36: Κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν, οὔτ᾽ ἔχει καλῶς ἀρθῆναι; noch schärfer bei Aul. Gell., Noct. Att. VII, 1, 10; vgl. jetzt auch A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897, S. 225.

[3]) Carneades bei Cic. de fato cap. 14. Klarer noch tritt dieser Gedanke hervor bei Plinius, Hist. Nat. II. cap. 7: Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem posse omnia .... nec facere .... ut bis dena viginti non sint. Dasselbe arithmetische Beispiel bei Saadia, Emunoth Wedeoth, Einl. S. 10, 25; II, 56; VII, 107.

[4]) Alexand. Aphrod. de fato cap. 30: Τὸ δὲ λέγειν εὔλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι .... οὔτε ἀληθές, οὔτε εὔλογον .... Τὰ γὰρ ἀδύνατα τῇ αὐτῶν φύσει καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς τὴν αὐτὴν φυλάττει φύσιν.

[5]) Vgl. Proclus in Tim. Plat. p. 322 ed. Cous.

(εἱμαρμένη)[6]. Man sollte meinen, dass das Zugeständniss eines angebornen Individualcharacters ihn, wie später Schopenhauer (operari sequitur esse), zu einer völligen Preisgebung der Willensfreiheit bestimmen müsste. Aber so wenig an-Nazzâm die Betonung der Allwissenheit gehindert hat, die ihr widersprechende absolute Wahlfreiheit zu lehren, so wenig hat Alexander von Aphrodisias, als Vertreter der Lehre vom angebornen Individualcharacter, daran Anstoss genommen, die mit einem solchen nur schwer zu vereinbarende unbedingte Willensfreiheit zu proclamiren. Ja, es hat im Alterthum die Willensfrage vielleicht Niemand mit solcher Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt wie er. Den angedeuteten klaffenden Widerspruch zwischen den Forderungen des instinctiven Naturtriebes und denen des überlegten Wollens löste er wie folgt[7]: Der Individualcharacter bestimmt nur die Richtung des Naturtriebes; aber unser logisches Denken vermag durch discursive Ueberlegung diesem Naturtrieb eine andere Richtung zu geben, daher ist der Mensch, und nur er, vollkommen frei, weil und so lange er sich von seiner Vernunft, und nur von dieser leiten lässt — hierin die Freiheitslehre Spinozas im Wesentlichen vorwegnehmend. Deshalb sind wir selbst für unsern Character verantwortlich, weil wir diesen vermittelst des logischen Calcüls umzustimmen vermögen[8].

Die Freiheit des Menschen durch ihre Providenz aufzuheben, sind selbst die Götter ausser Stande, da ihre Macht an der natürlichen Causalität des Geschehens ihre Grenze hat. Was seiner

---

6) Alex. Aphrod. de An. p. 162: εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἑκάστου: vgl. dazu de fato, cap. 6, p. 14 ed. Orelli: Λείπεται δὲ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν. Der Begriff des Naturgesetzes, der bei den Griechen ein schwankender war (Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart S. 115 f.), tritt hier in schärfster Prägung hervor.

7) de fato cap. 14 p. 48: Οὐ μὴν ταὐτὸν τό τε ἑκούσιον καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν· ἑκούσιον μὲν τὸ ἐξ ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ᾽ ἡμῖν δὲ τὸ γινόμενον μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως; vgl. dazu Alex. Ἀπορίαι, III, 13, p. 206.

8) Ἀπορίαι IV, 29, p. 304: τῆς δὲ ἕξεως καθ᾽ ἣν ἕκαστος ἡμῶν ἐστι τοιοῦτος, αὐτοῖς ἐσμὲν συναιτίοι.

Natur nach unmöglich ist, das ist auch den Göttern zu vollbringen unmöglich[9]).

Die Heraushebung dieser Gedankengänge des Alexander von Aphrodisias eröffnet uns die Möglichkeit, die unmittelbare Continuität, die von der griechischen zur arabischen Philosophie hinführt, auszumitteln. Da wir jetzt wissen, dass an-Nazzâm sich bereits an griechische Vorbilder angelehnt hat, und da es ferner feststeht, dass der philosophische Gedankeninhalt an-Nazzâms, soweit Berichte über denselben vorliegen, sich in seinen wesentlichsten Zügen schon bei Alexander von Aphrodisias findet, so erübrigt nur noch darauf hinzuweisen, dass Honain ben Isaac, der Zeitgenosse an-Nazzâms, mehrere Schriften[10]) des Aphrodisiers in's Arabische übersetzt hat, um den Gedanken einer unmittelbaren Anlehnung an-Nazzâms an Alexander von Aphrodisias nahezulegen.

Hat aber eine Rückbeziehung an-Nazzâms auf Alexander von Aphrodisias, den späteren Lieblingsschriftsteller der Araber, kaum etwas Auffälliges an sich, so dürfte es um so mehr frappiren, diesen echt scholastischen Gedankengang an-Nazzâms bei einem Manne wiederzufinden, dem man solche Haarspaltereien zu allerletzt zugetraut hätte: bei Voltaire. Dieser nimmermüde Spötter, der in seinen Mussestunden zuweilen philosophische Spaziergänge liebte, lustwandelte nicht selten auf den gleichen Gedankengefilden wie an-Nazzâm. Für das Problem der Theodicee gibt er nämlich fast mit denselben Worten[11]) die gleiche Lösung, die uns der Mutazilit an-Nazzâm im Anschluss an die Griechen hinterlassen hat. Hatte schon Epicur die Aeusserung gethan, Gott habe das Uebel entweder nicht beseitigen können, oder nicht hindern wollen, so entscheidet sich Voltaire für das erstere. „Ich will lieber", heisst es bei ihm, „einen beschränkten Gott anbeten, als einen bösen ... der gute

[9]) de fato cap. 30, p. 92: Ἀδύνατον γὰρ καὶ τοῖς θεοῖς ἢ τὸ τὴν διάμετρον ποιῆσαι τῇ πλευρᾷ σύμμετρον, ἢ τὰ δὶς δύο πέντε εἶναι, ἢ τῶν γεγονότων τι μὴ γεγονέναι. Diese Wendung scheint Schulbeispiel geworden zu sein. Die geometrische Fassung des Beispiels findet sich ähnlich bei Spinoza, die arithmetische bei Saadia (oben, Note 3), die logische bei den Nazzâmîja (s. Schahr. Haarbr. I, 53), aber auch bei Maimonides und Thomas von Aquino.

[10]) Vgl. Casiri, biblioth. Arab. I, 242; Wenrich a. a. O. p. 275—277.

[11]) Vgl. D. F. Strauss, Voltaire, Leipzig, 1870, S. 236 ff.

Ormuzd, der Alles gemacht hat, habe es eben nicht besser machen können." „Gott hat", heisst es an einer anderen Stelle, „die Welt so wenig ohne Uebel schaffen können, als er machen konnte, dass die drei Winkel eines Dreiecks nicht gleich zwei rechten seien"[12]).

Gewiss hat der gute Voltaire weder von der Existenz an-Nazzâm's je etwas erfahren, noch das Buch de fato des Alexander von Aphrodisias, in welchem sich dieser Gedankengang — sogar mit einer gleichklingenden geometrischen Wendung, die inzwischen beliebtes Schulbeispiel geworden ist — findet, jemals in der Hand gehabt. Und wenn der ausgelassene Witzling in Momenten wissenschaftlicher Ernüchterung, als die ständig wiederkehrende, durch kein noch so gelungenes Bonmot zu verscheuchende Grundfrage nach der Theodicee sein philosophisches Gewissen zeitweise beunruhigte, gleichwol auf dieselbe Lösung verfiel, die bereits vor Jahrhunderten von pedantischen Schulphilosophen gefunden worden war, so bedenke man, dass analoge Gedankengänge keinen stringenten Rückschluss auf persönliche Abhängigkeit gestatten. Hat doch Gomperz neuerdings sogar zwischen Sokrates und Confucius eine geistige Verwandtschaft aufgedeckt[13]), ohne dass an eine unmittelbare Beeinflussung auch nur gedacht werden könnte.

Anders freilich fassen wir die Continuität der philosophischen Gedanken bei einem Voltaire, als etwa bei an-Nazzâm auf. Voltaire brauchte nicht direct an an-Nazzâm anzuknüpfen, um diese Problemslösung von ihm zu entlehnen. Denn inzwischen war eine gewaltige, kaum übersehbare Weltlitteratur entstanden, und bei dem Vorhandensein einer solchen kommen einem Vielleser, wie Voltaire einer war, von uncontrolirbar vielen Seiten Gedanken angeflogen. Bei einer so complizirten litterarischen Persönlichkeit,

---

[12]) Vgl. Strauss a. a. O. S. 237. Also auch bei Voltaire das geometrische Schulbeispiel, das seit dem Auftreten Spinozas freilich geläufig genug geworden sein mag.

[13]) Vgl. Theodor Gomperz, Griechische Denker, 1897, II, 66ff. und meine Abhandlung: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, Berlin, 1889, S. 53, wo ich einen ähnlichen Ideengang an einem bezeichnenden Beispiele durchgeführt habe.

wie Voltaire, ist die Frage nach der philosophischen Continuität und den unmittelbaren Quellen nur schwer, wenn überhaupt zu beantworten.

Viel günstiger ist indess die Sachlage bei an-Nazzâm. Hier ist der Umfang der ihm zugänglich gewesenen philosophischen Litteratur ein sehr enger und eben darum controlirbarer. Da fällt es nicht schwer, die unmittelbare Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung aufzuzeigen. Wo sich bei dem engen Gedankenhorizont eines arabischen Philosophen des neunten Jahrhunderts eine neue, von der bisherigen Schablone der arabischen Denker merklich abweichende Ideenreihe aufthut, da haben wir nur zu untersuchen, bei welchem griechischen Schriftsteller sich diese Ideenreihe nachweisen lässt und ob dessen Schriften damals bereits in's Arabische übertragen waren. Treffen diese beiden Voraussetzungen zu, dann ist es gewiss nicht zu kühn gefolgert, dass der betreffende arabische Denker sich unmittelbar an das griechische Vorbild angelehnt hat. Der Umstand aber, dass diese beiden Voraussetzungen bei an-Nazzâm zutreffen, d. h. dass der Nachweis geführt werden konnte, dass sich dasjenige, was von Shahrestâni und Mawâkif als neu und eigenartig an der Philosophie an-Nazzâms hervorgehoben wird, in den Hauptzügen bei Alexander von Aphrodisias findet, und dass Schriften dieses Denkers zu an-Nazzâms Lebzeiten von dessen Zeitgenossen Honain ben Isaac in's Arabische übertragen worden sind, hat mich wesentlich dazu bestimmt, gerade an-Nazzâm als typisches Beispiel der ersten Verpflanzung griechischer Philosopheme auf moslemischen Boden herauszugreifen, obgleich Männer wie der Mutazilit Abu-l-Huḏail und der Philosoph al-Kindi — Zeitgenossen an-Nazzâms — sich ebenfalls mit der griechischen Philosophie einlässlich beschäftigt haben. Mir kommt es eben nur auf die Heraushebung der typischen Träger der philosophischen Continuität an. Als einen solchen vermag ich in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts unter den arabischen Scholastikern nur an-Nazzâm anzusehen, der die griechischen Philosophen nicht bloss, wie Abu-l-Hudail gelesen, sondern mit Gewinn studirt und auf sich hat wirken lassen. Die Continuität ist eben nur dann ganz hergestellt, wenn eine directe Beeinflussung seitens

der griechischen Denker nachgewiesen werden kann, und dies ist auch nach dem Ausspruch Schahrestânis, erst bei an-Nazzâm der Fall[13a]).

II.

Abu-l-Hudail und die Attributenlehre. Historische und logische Continuität in der Philosophie.

Abu-l-Hudail war ein älterer Zeitgenosse an-Nazzâms[14]). Von der griechischen Philosophie hatte auch er bereits Kunde[15]), liess sich jedoch von ihr nicht in dem gleichen Maasse beeinflussen wie an-Nazzâm. Die philosophische Polemik galt hier vornehmlich der Lehre von den göttlichen Attributen. Der Begründer der mutazilitischen Schule, Wâsil b. Atâ, hatte nämlich, um die abstracte Einheit Gottes ungeschmälert aufrechtzuhalten, die Vielheit der göttlichen Eigenschaften schlechthin preisgegeben, während Abu-l-Hudail die Attribute nicht zwar als gesonderte, die Einheit Gottes gefährdende Eigenschaften, wol aber als Wesensbeschaffenheiten des Einen Gottes, den wir mit verschiedenen Namen belegen, wieder zugelassen hat.

Dieser Streit um die Attribute, der die arabische und arabisch-jüdische Scholastik lebhafter als irgend ein anderes Problem bewegte, wie D. Kaufmann in seinem verdienstlichen Werk über die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie nachgewiesen hat, soll hier nur gestreift werden, weil er höchst lehrreich und bezeichnend für die Continuität der philosophischen Entwicklung ist. Seit ihrer an die griechischen Philosophen[16]) anknüpfenden Behand-

---

[13a]) Vgl. Archiv, Bd. VII, 361.

[14]) Er starb 235, nach Anderen schon 226 oder 227 der Hegira. Da die Wirksamkeit an-Nazzâms für das Jahr 220 der Hegira bezeugt ist (s. Archiv VII, 360), so haben diese zwei Häupter der Mutaziliten eine geraume Weile neben einander gewirkt.

[15]) Vgl. Schahrest. p. ٣٤ ed. Cureton, p. I, 49, Haarbrücker: وانما اقتبس هذا الراي من الفلاسفة, wobei bemerkt werden mag, dass der Ausdruck falâsifa auch ohne jeden Zusatz auf die griechischen Philosophen zielt, während die einheimischen gewöhnlich hukamâ' genannt werden; vgl. Steiner, Die Mutaziliten, S. 52[2]. Dass Hudail sich von den griechischen Philosophen gleichwol noch wenig beeinflussen liess, hebt Steiner S. 51 ausdrücklich hervor.

[16]) Schahrestani I, 49 betont ausdrücklich, dass Abu-l-Hudail seine Formulirung der Attributenlehre den griechischen Philosophen entlehnt hat. Die

lung seitens der Mutaziliten hat die Frage nach den Attributen Gottes nie wieder geruht. In der jüdischen nicht minder als in der christlichen Scholastik wurde sie mit erschöpfender Ausführlichkeit behandelt. Noch bei Spinoza spielt die Frage nach der Natur der Attribute, die von ihm in offensichtlichem Zusammenhang mit der christlichen[17]) und jüdischen Scholastik[18]) behandelt wird, keine geringe Rolle.

Selbst in unserem Jahrhundert hat der berühmte Streit Erdmann-Fischer über die Fassung der Attribute bei Spinoza ein erhöhtes Interesse für dieses scholastische Problem geweckt[19]). Theologische Systematiker behandeln heute noch die Attributenlehre mit dem gleichen Eifer und denselben Argumentationen wie Abu-l-Hudail[20]). Und auch Monisten modernsten Schlages werden an der Frage nicht vorübergehen dürfen, wie sich die Vielheit und Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte zu dieser selbst verhalten und in welche Beziehung man die Naturkräfte zur hypostasirten Einheit des Universums zu setzen habe. Je strenger und consequenter ein Monismus sein will — einerlei ob man diese Einheit theistisch als persönlichen Gott, pantheistisch als vergöttlichte Natur, panthelistisch als Weltwillen oder naturalistisch als entgöttlichte Natur fassen möchte — um so grössere Schwierigkeiten werden ihm aus der Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte und ihres Verhältnisses zum principium individuationis erwachsen[21]).

Unterscheidung von Attribut und Modus geht nämlich, wie Freudenthal hervorhebt, schon auf Aristoteles zurück, der den τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα gegenübergestellt τὰ συμβεβηκότα; vgl. Arist. Metaph Δ 30. 1025a 30; de anim. part. I, 3. 643a 27. Aehnlich unterschieden die Araber und Juden zwischen מקרה und תואר, die christlichen Scholastiker zwischen essentialia und accidentia, endlich Descartes, Princ. phil. I, 53 attributum und modus.

[17]) Vgl. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, in Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, Leipzig 1887, S. 124 ff.

[18]) Vgl. M. Joel, Zur Genesis der Lehre Spinozas, Breslau 1871, S. 19.

[19]) Vgl. Joh. Ed. Erdmann, Darstellung der neueren Philosophie I, 2, 59 f. u. p. XXX: Grundriss II[4], 62 f., und Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philos. I, 2[3], 366.

[20]) Lehrreiche Beispiele dafür bei D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimûni, Gotha 1877, S. 486.

[21]) So sagt ein consequenter Monist, Benjamin Vetter, in seinem nachge-

Ueberhaupt würde man fehlgreifen, wollte man den Fortschritt der Metaphysik als einen absoluten in dem Sinne begreifen, als seien gewisse von der Scholastik behandelte Fragen nunmehr, dank der geläuterten Einsicht unserer Zeit, abgethan und von der wissenschaftlichen Tagesordnung völlig verschwunden. Jedes Zeitalter wirft vielmehr diese immer noch ungelösten Fragen in dem Gewande, das ihm eigenthümlich ist, auf's Neue wieder auf[22]). Dem Mittelalter war das kirchlich-dogmatische, dem gedankengewaltigen 17. Jahrhundert das mathematische, unserer Zeit endlich ist das biologische Gewand eigenthümlich. Was also die Mutaziliten einst den Sifàtija (Anhängern der Attribute, von صفاة = Attribut) mit theologischer Motivirung vorgerückt haben, was Spinoza seinen Zeitgenossen über die Attribute in mathematischer Form vorgelegt hat, dasselbe führt heute ein Haeckel z. B. gegen Agassiz mit biologischen Motivirungen in's Feld. Haeckel wirft der Classification des Agassiz groben Anthropomorphismus vor, der[23]) „dem Schöpfer durchaus menschliche Attribute und Eigenschaften beilegt, und sein Schöpfungswerk durchaus analog einer menschlichen Schöpfungsthätigkeit betrachtet". Die Anhänger des Agassiz, sagt Haeckel an einer anderen Stelle[24]), übersehen eben, „dass dieser persönliche Schöpfer bloss ein mit menschlichen Attributen ausgerüsteter, idealisirter Organismus ist".

Freilich übersieht Haeckel dabei, dass auch sein mechanischer Monismus, oder seine „monistische Gottesidee, welcher die Zukunft gehört", von ihm selbst mit menschlichen Attributen belegt wird,

---

lassenen Werke „Die moderne Weltanschauung und der Mensch", Jena 1894, S. 147, „dass das Grundprinzip des reinen Materialismus so gefasst wird, dass die Materie, wenn auch noch so wesenlos, in blosse Kraftzentren aufgelöst, gedacht wird". Kraftzentren stellen aber einerseits eine Vielheit, andererseits Eigenschaften der Einen Substanz dar. Also kann auch der strengste Monismus der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie sich die Vielheit der Attribute der Substanz zur Einheit dieser verhalte. Zu Obigem vgl. jetzt auch m. sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, S. 516f.

[22]) Das Wesen der philosophiegeschichtlichen Continuität besteht eben darin, alte Probleme mit neuen Gedanken durchzudenken.

[23]) Ernst Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 4. Aufl., S. 61.

[24]) Ebda. S. 64.

sofern er seine monistische Weltanschauung dahin charakterisirt, dass sie „Gottes Geist und Kraft in allen Erscheinungen ohne Ausnahme erblickt“[25]). Geist und Kraft, die Haeckel seiner Substanz beilegt, sind natürlich nicht minder menschliche Attribute, als Macht, Wissen, Wille u. s. w. Oder wenn Haeckel es als eine Grossthat Darwin's preist, dass er „neue, bisher unbekannte Eigenschaften des Stoffes zur Erklärung dieser höchst verwickelten Erscheinungswelt herbeizieht“[26]), und die monistische Weltanschauung so versteht, dass sie „die Formen der organischen Naturkörper, ebenso wie diejenigen der anorganischen, als die nothwendigen Producte natürlicher Kräfte betrachtet“[27]), so sind natürlich „Eigenschaften des Stoffes“ oder „natürliche Kräfte“ der Substanz so gut Attribute, wie die von den arabischen Scholastikern der Gottheit beigelegten.

Diese Erörterungen beweisen hinlänglich, dass die philosophische Continuität sich nicht bloss auf die zeitliche Aufeinanderfolge beschränkt, sondern sich auch auf die inhaltlichen Zusammenhänge erstreckt. Gewisse Grundprobleme der Metaphysik tauchen eben in jedem Zeitalter in der diesem eigenthümlichen wissenschaftlichen Gewandung auf und ringen nach einer der vorherrschenden wissenschaftlichen Richtung der Zeit entnommenen und ihr adäquaten Formulirung. Nur muss man sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe[28]), durch die verschieden gearteten Vermummungen und Verschanzungen, unter denen diese Probleme im Laufe der Jahrhunderte erscheinen, nicht täuschen lassen.

Der Determinismus z. B. zeigt sich in der Geistesgeschichte zuweilen bis zur Unkenntlichkeit verpuppt: Μοῖρα, ἀνάγκη, πρόνοια, εἱμαρμένη, Fatum, Theodicee, Erbsünde, Gnadenwahl, Vorsehung, Allwissenheit, Prädestination, siderische Constellation, Kismet, Milieu in der Sociologie u. s. w. sind nur mehr oder weniger un-

---

25) Ebda. S. 64.

26) Ebda. S. 25.

27) Ebda. S. 31.

28) In meiner Abhandlung: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus S. 44.

beholfene, stammelnde Laute für einen und denselben Begriff des Determinismus. Alle diese sinnfälligeren Benennungen für den einen abstracten Begriff der inneren Nothwendigkeit alles Geschehens (immanente Causalität) sind eben nur aus dem gleichen anthropomorphisirenden Bedürfniss entsprungen, aus welchem heraus die Religionsstifter den abgezogenen Gottesgedanken veranschaulicht und der Perceptionskraft der Menge versinnbildlichend angeschmiegt haben. So wird denn der weitausblickende Philosophiehistoriker in dem bis zum Ueberdruss viel verhandelten scholastischen Problem der Gnadenwahl und Erbsünde, welches selbst einen Leibniz noch so anhaltend beschäftigt hat, etwas mehr sehen als dürres, unfruchtbares Schulgezänk. Er wird vielmehr selbst in dieser kirchlich-dogmatischen Einkleidung den philosophischen Naturlaut, wie er noch heute nach einer Erlösung aus dem peinvollen Dilemma: Determination — Willensfreiheit verzweifelt ringt, trotz des betäubenden dogmatischen Stimmgewirres feinfühlig heraushören.

Was vom Determinismus gilt, das lässt sich auch auf die Frage nach den Attributen der Substanz anwenden. Hier wie dort handelt es sich um ein Grundproblem der Metaphysik, das in jedem Zeitalter unter anderen Formen und Bezeichnungen auftaucht, ohne bisher eine endgültige Lösung gefunden zu haben. Im Hintergrunde lauert nämlich der ewige Jude unter den metaphysischen Problemen: die uralte, ewig neue Streitfrage nach dem Verhältniss der Einheit zur Vielheit, des Einzelexemplars zur Gattung — das Universalienproblem. So oft eine wesentliche Erweiterung des Bildungsinhaltes einer Generation oder eine erhebliche Neuerung in ihren Methoden eintritt, wird die betreffende Generation bezw. werden ihre philosophischen Wortführer stets auf's Neue den Hebel ansetzen, um jenen uralten Fragen von ihrem erhöhten wissenschaftlichen Standpunkte aus noch einmal zu Leibe zu rücken. Daher kommt es, dass jene Grundprobleme uns recht eigentlich in jedem Zeitalter und in jedem ernsteren System — zuweilen freilich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, weil der Bildungsrichtung gerade dieses Zeitalters angepasst — immer wieder begegnen. Soll daher unsere Untersuchung die Continuität der philosophischen Entwicklung lückenlos aufzeigen, so darf sie sich nicht darauf beschränken, bloss

die zeitliche Aufeinanderfolge, nur den chronologischen Zusammenhang der Systeme aufzuzeigen; sie muss vielmehr die inhaltliche Continuität der Probleme mitberücksichtigen. Und dafür sind nun die Parallelen aus der neueren Philosophie recht lehrreich, sofern sie uns zum Bewusstsein bringen, dass die Continuität der philosophischen Entwicklung so verstanden werden muss, dass die späteren Systeme nicht bloss zeitlich auf die früheren folgen, sondern auch logisch aus ihnen herauswachsen. Die Philosophie eines Zeitalters ist eben nichts weiter, als der Versuch, sich von der jeweiligen wissenschaftlichen Höhe und Richtung dieses Zeitalters aus mit den in ununterbrochenem Fluss befindlichen Grundfragen des Menschengeistes auseinanderzusetzen und für diese eine das wissenschaftliche Gewissen der Zeit beruhigende und zeitweilig befriedigende, weil den wissenschaftlichen Anforderungen dieser Zeit angepasste Lösung zu suchen.

Ein Blick in unsere philosophische Gegenwart wird den eben angedeuteten Gedankengang hinreichend illustriren. Die philosophische Losung der Zeit tritt vornehmlich in zwei Formen auf: Verzichtleistung auf absolute Erkenntniss (Agnostizismus, Relativismus), und Rückbildung. Der Agnostizismus selbst aber knüpft an den antiken Skeptizismus an. Die übrigen Hauptrichtungen der philosophischen Gegenwart gehen entweder auf Kant zurück (Cohen, Natorp, Stadler), oder auf Leibniz (Herbart, Lotze, Wundt, Paulsen), auf Fichte (Windelband, Eucken, Rickert, Falckenberg), auf Hegel (Glogau in Deutschland, Andrew Seth und der Neohegelianismus in England und Amerika), auf Thomas von Aquino (die offizielle katholische Philosophie), auf Platon (Fechner und Paulsen in ihrer Annahme einer „Weltseele"), auf Aristoteles (Trendelnburg, Kym, in sociologischen Fragen auch Herbert Spencer im Hauptgedanken seiner „Justice"). Selbst die Psychophysik baut sich in ihren radikaleren Vertretern heute vorwiegend auf dem von Spinoza gelehrten durchgängigen Parallelismus des physischen und psychischen Geschehens auf. Man ersieht hieraus, dass die logische Continuität der Probleme, an den philosophischen Bewegungen der Gegenwart gemessen. sich mit dem gleichen Recht behaupten lässt, wie die historische Continuität, die hier im Einzelnen untersucht und

namentlich dort aufgedeckt wird, wo der historische Schein gegen eine solche Continuität spricht[29]).

Gewiss wird Niemand bezweifeln, dass eine directe Linie der philosophischen Continuität von Platon zu Plotin führt; aber um so mehr wird man auf den ersten Blick geneigt sein, die Continuität der platonischen Gedankenwelt auf arabischem Boden zu bezweifeln, wenn man erfährt, dass die Araber nur die politischen Schriften Platons in Uebersetzungen besassen[30]), von den philosophischen Dialogen hingegen bloss Auszüge kannten[31]). Der historische Schein spricht also gegen eine Continuität der platonischen Philosophie unter den Arabern, um so mehr, als von Plotin, dem Erneuerer und Umbildner des Platonismus, zu den Arabern keine directe Kunde kam. Und doch war es gerade der plotinisch gefärbte Platonismus, der auf die erste Periode der arabischen und jüdischen Philosophie am mächtigsten gewirkt hat, so dass im 11. Jahrhundert noch Salomon ibn Gabirol (Avicebron) in seinem Werke מקור חיים ein förmliches System der neuplatonischen Philosophie auszubauen im Stande war, wie es uns jetzt in der trefflichen Ausgabe von Baeumker vorliegt. Wie kam nun der plotinische Neuplatonismus zu den Arabern?

[29]) Vgl. dazu meine Ausführungen über „das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte", Deutsche Rundschau, Jahrg. 21, H. 9, 1895, S. 407: die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, unser Archiv, Bd. IX, H. 2, S. 225 ff., die sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, 1897, S. 48.

[30]) Wenrich l. c. p. 117 ff.

[31]) Ibid. p. 119. Abu Bekr Arrazzi hat Plutarchs Commentar zum Timaeus übersetzt, vgl. Casiri, Bibl. Arab. I, 265. Den Timaeus scheinen die Araber überhaupt gekannt zu haben, wenigstens beruft sich Al-Farâbi ausdrücklich auf den Timaeus, vgl. dessen philos. Abhandlungen, deutsch von Dieterici, Leiden 1892, S. 12, Zeile 5 u. S. 16, Zeile 23. An einer Stelle, ebda. S. 31, Zeile 15 citirt er auch den Phaedon. Aus dem Timaeus besassen die Araber aber nur Auszüge des Jakûbi, vgl. Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Ges. Bd. 41, p. 420. Schon die sogen. „Theologie des Aristoteles" erwähnt den Timaeus, vgl. Dieterici S. 11. Höchst auffällig ist es, dass die „Theologie des Aristoteles", die bei den muhammedanischen Denkern eine so grosse Schätzung genoss, bei den zeitgenössischen jüdischen Denkern eine merkwürdig geringe Verbreitung gehabt zu haben scheint. Dukes, Philosophisches aus dem X. Jahrh., Nakel 1868, S. 17 ist der Frage nach der Verbreitung der Th. des Arist. bei den Juden in seiner unbeholfenen Weise nachgegangen und fand, dass nur Joseph ha-Sephardi in seinem אהל יוסף (Super-Commentar zu ibn Ezra) auf dieses Werk Bezug nimmt.

III.

Der Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie.

Der glücklich inspirirte Salomon Munk hat, wie in so vielen Fragen der arabischen und jüdischen Philosophie, auch in der Bestimmung des Verhältnisses der arabischen Philosophie zum Neuplatonismus das Richtige getroffen, und zwar lange bevor Valentin Rose in seiner trefflichen Polemik gegen Fr. Dieterici diese Frage zur endgiltigen Entscheidung gebracht hat. Munk nämlich hatte bereits in seinen 1859 erschienenen Mélanges de Philosophie juive et arabe erkannt, dass die unter den Arabern so stark verbreitete und in hoher Geltung stehende so genannte „Theologie des Aristoteles" einen Auszug aus Plotins Enneade darstellt[32]). Dieses Werk gehört nun aber zu den ersten Schriften griechischer Philosophen, die in's Arabische übersetzt worden sind, da es al-Kindi, dem ersten arabischen Philosophen pur sang, bereits vorlag[33]). Es ist daher anzunehmen, dass dieser Auszug aus Plotin noch während der Regierungszeit des Chalifen Almamûn (813—833 n. Chr.) unter der Leitung des Johannes ibn-al-Batrik[34]), spätestens aber um 840 zu Stande gekommen

[32]) Munk, Mélanges p. 248: Mais la littérature arabe nous a conservé un monument où la philosophie alexandrine, et notamment celle de Plotin, se trouve reproduite avec beaucoup des détails et où nous rencontrons quelquefois des passages textuellement tirés des Ennéades. Ce monument, c'est la fameuse Théologie attribuée à Aristote. Nach diesem deutlichen Fingerzeig Munks ist es weder begreiflich, noch verzeihlich, dass Fr. Dieterici in seiner Ausgabe des Textes dieses Werkes, Leipzig 1882, und der Uebersetzung desselben, Leipzig 1883, Vorwort, von einer „plotinischen Färbung" dieses Buches spricht, ohne zu erkennen, dass die „Theologie des Aristoteles" Uebersetzungen aus der IV—VI. Enneade des Plotin enthält. Nachdem Val. Rose diese von Munk bereits angedeutete Thatsache in zwingender Beweisführung aufgedeckt hat, sah sich Dieterici „Alfarâbi's philosophische Abhandlungen", aus dem Arabischen übersetzt, Leiden-Brill 1892, Einleitung S. XIV veranlasst, diese Thatsache stillschweigend hinzunehmen und ebenda S. XLV die unfreiwillig possierliche Bemerkung zu machen, der plotinische Inhalt dieses Pseudonyms wurde von dem Herausgeber und Uebersetzer erkanut (wol Druckfehler für verkannt), dann von Val. Rose im Einzelnen durchgeführt.

[33]) Munk, Mélanges p. 250.

[34]) Abulfarag, hist. Dynast. p. 153.

ist[35]). Welchen Eindruck diese Uebersetzung Plotins auf die ersten Araber, denen sie zu Gesichte gekommen, gemacht hat, ersieht man am besten daraus, dass der Philosoph al-Kindi sich mit dieser Uebersetzung schon einlässlich befasst hat[36]), woraus man wol schliessen darf, dass auch die von Al-Kindi vertretene Philosophie der des Plotin verwandt war.

Ueberhaupt muss man sich gegenwärtig halten, dass die historische Continuität der griechischen Philosophie auf arabischem Boden nur so zu verstehen ist, dass die Araber den Faden der griechischen Philosophie dort aufgenommen haben, wo er den Händen der Griechen entglitten war. Weder gehen sie direct auf Platon, noch auch direct auf Aristoteles zurück, trotzdem sie die Mehrzahl der Werke des Stagiriten in leidlich guten Uebersetzungen besassen, sondern, wie die christlichen Scholastiker etwa Platon wesentlich nur durch die Brille Augustins sehen, so die arabischen Platon in der neuplatonischen Umformung seitens Plotins und Porphyrs, Aristoteles vorwiegend in der Fassung Alexanders von Aphrodisias.

Man vergesse eben nicht, dass zur Zeit, da die Syrer die griechischen Philosophen für ihre Studienzwecke übersetzten, die gelesenen Modephilosophen die Alexandriner waren, und nicht mehr die alten philosophischen Klassiker. Auf der litterarischen Tagesordnung standen eben, wie dies ja in jedem productiven Zeitalter der Fall zu sein pflegt, die zeitgenössischen Schriftsteller. Der Letzte hat immer das Wort. Man wundere sich daher nicht, dass Porphyr und Alexander von Aphrodisias Lieblingsschriftsteller der Araber wurden. Da sie die griechischen Philosophen durch die Vermittelung dieser syrischen Aerzte kennen lernten, so kamen ihnen zumeist jene Schriftsteller in die Hände, welche die Syrer selbst mit Vorliebe cultivirten, und diese waren eben die letzten Philosophen: die Alexandriner. In der alexandrinischen Philosophie waren jedoch Platon und Aristoteles schon recht eng aneinandergerückt.

---

35) So datirt Dieterici in der arabischen Ausgabe p. 181 ff., deutsche Uebersetzung, Vorwort p. 1.

36) Casiri, Bibl. arab. hisp. p. 306. Al-Kindi's „philosophische Abhandlungen" herausg. von A. Nagy werden demnächst als Band II, H. 5 von Baeumkers „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" erscheinen.

Dass die Araber aber mit kritischem Sinn den echten Aristoteles, den sie in der Hauptsache doch besassen, von dem von Alexander von Aphrodisias zurecht gestutzten unterschieden hätten, ist uns nicht bekannt. Nur in ibn Roschd dämmert eine Ahnung des richtigen Sachverhaltes auf. Verständniss für geschichtliche Zusammenhänge und historisch-kritische Schärfe sind schriftstellerische Eigenschaften, die das Mittelalter so gut wie gar nicht besass, die vielmehr erst durch den Humanismus im Anschluss an die Antike geweckt worden sind.

Es ist darum auch, wie Renan richtig bemerkt[37], eine müssige Frage, warum die Araber gerade Aristoteles den Vorzug gegeben haben. Sie hatten ja gar keine Wahl! Bei den Griechen war mit dem Neuplatonismus und Alexandrinismus die philosophische Tradition abgebrochen. Die Syrer setzten an diesem Punkte ein und machten sich die besten zeitgenössischen Interpreten der alten Philosophen zu eigen, und die Araber, welche ja den litterarischen Bestand von den Syrern übernahmen, setzten die philosophische Tradition an dem Punkte fort, an welchem sie bei den Griechen zum Stillstand gekommen war.

Hatte unter den Griechen der Neuplatonismus das letzte Wort für die platonische Richtung gesprochen, und der alexandrinische Eklectizismus das Gleiche für die aristotelische gethan, so haben die Araber nach der Lage der litterarischen Tradition die beiden Hauptströmungen der griechischen Philosophie durch die Hauptrepräsentanten dieser beiden Richtungen kennen gelernt: den Platonismus in der Form der sogen. „Theologie des Aristoteles“, d. h. der Enneade Plotins und den Schriften Porphyrs, den Aristotelismus hingegen in der Färbung der Schriften Alexanders von Aphrodisias. Nun waren aber schon bei den Neuplatonikern Sympathien für Aristoteles hervorgetreten. Plotin selbst las mit seinen Schülern neben den Schriften Platons auch die des Aristoteles[38], und liess

[37]) Renan, Averroes p. 70.

[38]) Hierokles sagt in seiner Schrift über die Vorsehung, die durch Photios auf uns gekommen ist, Ammonios, der „Gottgelehrte“, sei der erste gewesen, welcher die Lehren des Platon und Aristoteles richtig verstanden und in ihnen ein und dasselbe System erkannt habe (συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν), vgl. Ed. Zeller, Ammonius Sakkas und Plotinus, Archiv für Gesch. der Philos. Bd. VII, H. 3, 1894, S. 296, Philos. d. Griechen V, 453.

neben stoischen auch peripatetische Gedanken in sein System einfliessen[39]. Porphyr vollends, den Prantl eine so verhängnissvolle Rolle in der Geschichte der Logik spielen lässt[40], nimmt als Commentator des Aristoteles einen breiteren Raum ein, denn als Neuplatoniker. Seine Isagoge, das eigentliche Schulbuch des arabischen Mittelalters, von der Prantl sagt, dass sie zu den gelesensten und verbreitetsten Schriften unserer Culturgeschichte gehört, ist ja auch nur eine Einführung in die aristotelische Logik[41].

Porphyr ist nun aber der typische Vermittlungsmann; er wurde für die Araber das, was Boethius für die christliche Scholastik geworden ist. Wie man Boethius im elften Jahrhundert nur noch schlechthin als „auctor" citirte, so galt den Arabern Porphyr als der berufenste Wortführer der griechischen Philosophie. Mag es nun mit dem Neuplatonismus Porphyrs bestellt gewesen sein,

---

Dass es unter den Arabern auch an herabsetzenden Stimmen über Porphyr nicht gefehlt hat, ersieht man daraus, dass ibn Sina die Isagoge Porphyrs auffallend herb getadelt hat, vgl. Haneberg, Zur Erkenntnisslehre des ibn Sina, S. 231. 232. Ibn Roschd commentirt die Isagoge zwar, aber nur „weil es Brauch ist"; vgl. M. Steinschneider, Al-Farâbi, S. 46, Anm. 61. Hingegen ist nach Zenker (Aristot. Categoriae gr. c. vers. arab. Lips. 1846, citirt bei Steinschneider, ebda. S. 20) die Isagoge Porphyrs noch heute das einzige Schulcompendium der Logik im Orient. Im Oktober 1895 besuchte ich die Gâmi el-Azhar in Kairo, die blühendste Hochschule des Orients. Jakub Pascha Artin, Staatssecretär im egyptischen Unterrichtsministerium, vermittelte mir eine philosophische Aussprache mit dem Rector der Universität, Hassoune El-Nawâwi, der lebhaftes Interesse für den augenblicklichen Stand der logischen Forschung in Europa bekundete und die Neigung verrieth, ein neues Lehrbuch der Logik für die orientalische Jugend zu inspiriren. Bei dieser Gelegenheit constatirte ich, dass die arabische Philosophie am Ende unseres Jahrhunderts in der That noch dort steht, wo sie das 14. Jahrh. hingestellt hat. Die Compendien des 13. und 14. Jahrhunderts sind heute noch an der von etwa 10000 Studenten besuchten el-Azhar in Kairo in unveränderter, ungeschmälerter Geltung und geniessen eines unantastbar autoritativen Ansehens.

[39] Vgl. Porphyr v. Plot. 14: ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ στωϊκὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικά, καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.

[40] Gesch. der Logik im Abendlande I, 626 ff.

[41] Wie schon ihr Titel zeigt: Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας oder Περὶ τῶν πέντε φωνῶν (Schol. in Arist. 1 ff.). Nach Suidas (s. v. Πορφύριος) schrieb Porphyr sieben Bücher: περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν.

wie es wolle[42]), so hat er doch als Commentator Aristoteles auffallend bevorzugt. Während er von platonischen Schriften nur den Timaeus und den Sophisten commentirt, hat er neben der Isagoge, die eine Einführung in die aristotelische Logik darstellt, noch einen Commentar zu den Kategorien, in sieben Büchern, einen anderen zu περὶ ἑρμηνείας, eine Erklärung der ersten Analytik, ein Buch über Aristoteles' Physik, endlich eine Erklärung des 12ten Buches der Metaphysik verfasst[43]).

Man vergesse nicht, dass den Arabern ein Neuplatonismus als solcher gar nicht bekannt war. Sie besassen, ohne den Autor zu kennen, zwar Theile von Plotins Enneade; aber der Name Plotins war ihnen, wie es scheint, völlig unbekannt. Das Litteratur-Lexicon von Hadschij Chalifa kennt wenigstens den Namen Plotins nicht. Porphyr aber war ihnen nicht so sehr als Neuplatoniker, vielmehr als Aristoteliker bekannt; sie besassen sogar ein unter seinem Namen gehendes Compendium der aristotelischen Philosophie[44]). Seine Isagoge hatte eine solche Verbreitung und genoss eines solchen Ansehens, dass mehr als ein halbes Dutzend arabischer Commentare zur Isagoge bekannt sind[45]), darunter einer, der von keinem Geringeren als von ibn Roschd (Averroes) herrührt. Letzterer entschuldigt freilich diese Trivialität damit, dass es unter Arabern Brauch sei, Porphyrs Isagoge zu commentiren. Zwei arabische Schriftsteller haben die Isagoge sogar direct in die Form eines Compendiums gebracht[46]). Gegen die Popularität Porphyrs unter den Arabern tritt ein Themistius[47]), Syrianus[48]), selbst Proclus[49]) weit zurück. Nur Alexander von Aphrodisias ver-

[42]) Brandis, Ueber die griech. Ausleger des Organons, Abhdl. der Berl. Akad. 1833, p. 280 führt aus, dass kein Neuplatoniker in den Schulbegriffen weniger befangen war, als Porphyr; vgl. hingegen Prantl a. a. O. I, 632, Anm. 61.

[43]) Zeller, Philos. d. Griechen V^3, 638^1, 639^2, 640^3.

[44]) كتاب اختصار فلسفة ارسطاطاليس bei Wenrich l. c. p. 283.

[45]) Wenrich ib. p. 284.

[46]) Ebda. p. 285.

[47]) Ib. p. 286.

[48]) Ib. p. 287.

[49]) Ib. p. 288.

mag in der Verbreitung seiner Schriften unter den Arabern mit Porphyr zu wetteifern[50]).

Diese beiden Männer sind daher als die eigentlichen Träger der Vermittlung anzusehen. Die griechische Philosophie ist wesentlich in jener Gestalt, welche sie derselben gegeben haben, auf die Araber gekommen. Jetzt wird man auch verstehen, warum selbst so eifrige Aristoteliker, wie ibn Sina und ibn Roschd einen Stich in's Neuplatonische haben, ja warum überhaupt die in der arabischen Philosophie mit Vorliebe behandelten Probleme weniger die Fragen betreffen, welche Aristoteles wirklich in unmittelbarem Zusammenhang mit platonischen Philosophemen behandelt hat — vor Allem die Kritik der Ideenlehre —, als vielmehr untergeordnete Probleme, die bei Aristoteles selbst eine ganz winzige, bei den Neuplatonikern aber eine um so bedeutsamere Rolle spielen: der durch keine historische Kritik getrübten Unbefangenheit der Araber erschienen eben Porphyr und Alexander von Aphrodisias als die berufenen Interpreten des Stagiriten. Dass Aristoteles in der neuplatonischen oder alexandrinischen Filtration ein anderes Gesicht bekommen hat, wurde natürlich gar nicht bemerkt. Das philosophische Interesse der Araber wendete sich vielmehr jener Seite des Aristoteles zu, die den Neuplatonikern bereits das höchste Interesse eingeflösst hatte — der Lehre vom Νοῦς. Bildete diese im wirklichen System des Aristoteles nur einen Punkt neben vielen anderen von gleicher Wichtigkeit, so wurde sie für die Neuplatoniker und daher mittelbar auch für die Araber die Frage, das Problem schlechthin — das Centrum der Philosophie. Wie sich das durch Boethius und Dionys den Areopagiten in seinem philosophischen Denken bestimmte christliche Mittelalter um das Problem der Universalien als um einen Brennpunkt gruppirt, so die durch Porphyrius und Alexander von Aphrodisias inspirirte arabische Philosophie um die Lehre

[50]) Ib. p. 273—279. So eifrig wie die Schriften Porphyrs hat man die Alexanders nicht commentirt, aber immerhin hat Al-Farâbi Commentare zu zwei Schriften Alexanders verfasst. Al-Kindi, der erste arabische Philosoph grösseren Stiles, hat Alexanders de arte rhetorica commentirt und in die Form eines Compendiums gebracht, vgl. Wenrich l. c. p. 279, woraus man ersieht, dass schon im 9. Jahrhundert, also gleich beim Uebergang der griechischen Philosophie zu den Arabern, die Lehre des Alexander von Aphrodisias Verbreitung fand.

vom Νοῦς, d. h. von den mannigfachen Formen des Intellects. Gewiss handelt es sich in beiden Fällen um aristotelische Probleme; aber im System des Meisters selbst nehmen diese doch nur einen verhältnissmässig bescheidenen Rang ein, während sie durch neuplatonische und alexandrinische Interpreten, welche für die Continuität der philosophischen Gedankenbewegung das Schicksal spielten, zu ungebürlicher Höhe emporgeschraubt, ja geradezu zum Centrum der Philosophie gestempelt worden sind. Porphyr und Alexander von Aphrodisias sind demnach bei der Construirung der logischen und historischen Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung auf der arabischen Linie Factoren von ebenso einschneidender Wichtigkeit, wie es Boethius und Dionys der Areopagite für die christliche Scholastik sind.

IV.

Verhältniss der Mutakallimîn (orthodoxe Theologen) zur griechischen Philosophie.

Auf der arabischen Seite [51]) zweigt sich nun die streng philosophische von der überwiegend religiösen Interessen dienenden scholastischen Richtung ab. Das Gedankenleben der Araber ist vom 9.—11. Jahrh. ein reicheres und mannigfaltigeres, als das der gleichzeitigen christlichen Scholastik. Sieht man selbst von den über 70 philosophischen Secten ab, die Schahrestàni uns vorführt, da es sich in diesen Secten weniger um eigentliche Schulen, denn um rivalisirende Persönlichkeiten handelt, so bleiben doch bedeutende philosophische Richtungen mit Achtung gebietenden Denkern an der Spitze übrig. Neben den reinen Aristotelikern, die einen ibn Sinâ und ibn Roschd aufzuweisen haben, begegnen wir der skeptisch-mystischen Richtung der Sûfis, die einen so beachtenswerthen Wortführer wie al-Ghazzâli gefunden haben, und der grossen, weitverzweigten Schule der Mutakallimîn, d. h. der spezifisch muhammedanischen Scholastiker, die im Gegensatz zu

[51]) In diesem Zusammenhange verstehe ich darunter die in arabischer Sprache verfassten Schriften, nicht die Nationalität. Wirklicher Araber war eigentlich nur Al-Kindi; die anderen arabischen Philosophen waren zumeist Perser, Türken, Spanier u. s. w.

den wortgläubigen, jede philosophische Auslegung des Korân abweisenden, wie überhaupt alle Philosophie grundsätzlich verschmähenden Fakhis eine philosophische Rechtfertigung des Dogmas — gleich den christlichen Scholastikern — anstreben [52]). Die Mutakallimîn sind die eigentlichen Scholastiker des Islâm. Während die arabischen Aristoteliker von Al-Kindi bis auf ibn Roschd nur in verschwindend geringem Masse specifisch moslemische Züge an sich tragen, so dass sie mehr als Fortbildner Porphyrs und Alexanders von Aphrodisias, denn als originelle Denker des Islâm angesehen werden müssen, zumal ihre Werke — von winzigen religiösen Schattirungen abgesehen — eben so gut von zeitgenössischen Juden oder Christen hätten verfasst sein können, haben die Mutakallimîn etwas kernhaft Moslemisches an sich. Die Philosophie ist ihnen nicht, wie den Aristotelikern, Selbstzweck, sondern steht nur im speculativen Dienste der vom Korân gelehrten Allmacht und Freiheit Gottes — in dieser Tendenz den christlichen Scholastikern verwandt, wesshalb man sie auch mit besserem Recht als die eigentlichen arabischen Scholastiker bezeichnen kann, denn die reinen Aristoteliker.

Es ist höchst absonderlich und für den Umstand bezeichnend, wie in der Philosophie entgegengesetzte, einander scheinbar ausschliessende Richtungen sich zuweilen vorübergehend berühren können, dass die arabischen Scholastiker sich zum speculativen Erweise der moslemischen Dogmen nicht wie die christlichen bei Aristoteles Raths holten, sondern bei seinem philosophischen Widerpart — bei Demokrit. Die Mutakallimîn haben nämlich den metaphysischen Atomismus bis zur letzten Consequenz durchgeführt [53]), um für Gott die absolute Freiheit des Handelns zu ge-

[52]) Gut characterisirt ein von Delitzsch mitgetheiltes Randscholion das Wesen des sich entwickelnden Kalâm folgendermassen: „Man unterscheidet zwei Arten des Kalâm, den der Alten und den der Späteren. Der erstere befasst sich lediglich mit den Glaubenslehren ohne alle Beimischung; der letztere nimmt zu den Dogmen die Physik, Metaphysik, Mathematik und andere fremdartige Elemente hinzu“, vgl. F. Delitzsch, Anekdota zur mittelalterlichen Scholastik (Ausgabe des עץ חיים), Leipzig 1841, S. 294, woselbst noch zwei weitere Scholien ähnlichen Inhaltes mitgetheilt werden.

[53]) Vgl. Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik 1891, I, 145; Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895, p. 331—359. Nicht alle Mutakallimîn waren freilich Atomisten, Munk, Mélanges, p. 328 ff.

winnen. Es liegt ein mephistophelischer Humor darin, dass man zum Erweise der Schöpfung aus Nichts, des Daseins und der Freiheit Gottes den Geist Demokrits anruft. Es geschieht dies durch eine unmerklich leise Biegung des Atomismus. Wo dieser den Zufall walten oder die mechanische Causalität wirken lässt, schiebt sich den Mutakallimîn unversehens die Gottheit ein. Hinter den Atomen steht eben Allah als deren spiritus rector. Schriften Demokrits kannten die Mutakallimîn natürlich nicht, obgleich einzelne unter seinem Namen gehende alchymistische Albernheiten in arabischer Uebersetzung vorlagen[54]); sie verdankten ihre Kenntniss Demokrits wol nur den polemischen Ausführungen des Aristoteles. Das erklärt auch ihr harmloses Zurückgehen auf Demokrit.

Die Mutakallimîn waren nämlich in erster Linie Gegner der „Philosophen", d. h. der Aristoteliker. Um ihrer Polemik gegen dieselben eine gediegene speculative Unterlage zu geben, mussten sie sich auf eine Autorität stützen, die durch ihr Alter imponirte. Wer war dazu geigneter als Demokrit, gegen den selbst ein Aristoteles so eifrig polemisirt? Da die „Philosophen" des Islam sich auf die Seite des Stagiriten schlugen, so war nichts natürlicher, als dass ihre Gegner, die Mutakallimîn, sich an den Hauptgegner des Aristoteles hielten[55]). Demokrit war den arabischen Scholastikern, die ihn nur durch Vermittlung des Aristoteles kannten[56]), natürlich in keinem so verfänglichen Lichte erschienen, wie den christlichen, die sein Bild aus der Darstellung der ihn mit Epicur zusammenwürfelnden Kirchenväter empfingen. Aus Aristoteles konnten sie eben nur den Eindruck gewinnen, dass Demokrit der ernsteste metaphysische Denker des Alterthums war. Und sintemal sie um eine physikalische Hypothese verlegen waren, die vermöge ihres historischen Prestiges geeignet schien, auch ihren aristotelisirenden Gegenfüsslern zu imponiren, bemächtigten sie sich in aller Naivität

[54]) Vgl. Munk, Mélanges p. 122; vgl. dazu Wenrich l. c. p. 92, wo ein Werk Demokrits über Agricultur erwähnt wird, und ib. p. 94 über Alchymie.

[55]) Dieser war in den Augen der Araber natürlich nicht Platon, zumal sie die mehr versteckte Polemik des Stagiriten gegen seinen Lehrer gar nicht begriffen, sondern Demokrit, gegen den Aristoteles offen auftrat.

[56]) Vgl. auch Lasswitz a. a. O. I, 137.

der Atomistik, ohne zu ahnen, dass der richtig verstandene Demokrit dem religiösen Dogma unverhältnissmässig gefährlicher ist, als der gefürchtete Aristoteles. Und so erleben wir denn unter den Arabern das belustigende Schaupiel, dass die aufklärerischen Philosophen wegen ihres Anschlusses an Aristoteles von den Mutakallimîn als freigeisterisch verketzert werden, während sie selbst, die Dunkelmänner des Islâm, auf die Atomistik schwören und Demokrit gegen Aristoteles ausspielen — ein philosophiegeschichtlicher Maskenscherz, der ganz dazu angethan ist, den bei der Beschäftigung mit diesen entlegenen Problemen bald ausser Function gesetzten Arbeitseifer angenehm zu prickeln und neu zu beleben.

Ein weiteres Eingehen auf die Atomistik der Mutakallimîn kann ich mir an dieser Stelle um so eher ersparen, als Lasswitz in seiner vortrefflichen Geschichte der Atomistik und neuerdings Mabilleau die Bedeutung dieser Lehren für die geschichtliche Continuität in vollem Masse gewürdigt haben[57]. Auf den Umstand, dass die Mutakallimîn, insbesondere die Secte der Ascharîja, die Frage, wie die Atome auf einander wirken können, da ein influxus physicus zwischen ihnen ausgeschlossen ist, ganz in demselben Sinne beantwortet haben, wie später die Occasionalisten, dass nämlich Gott jeweilen die Verbindung und Trennung der Atome durch einen freien Willensact erst herstellen müsse, habe ich bereits in meiner Abhandlung über „die antiken und mittelalterlichen Vorläufer des Occasionalismus“ einlässlich hingewiesen[58]. Im Anschluss an meine Ausführungen führt nun Lasswitz aus[59], dass der Occasionalismus in Bezug auf den fortwährenden unmittelbaren Eingriff Gottes ganz in die Fussstapfen der Mutakallimîn tritt, und weist auf den merkwürdigen Umstand hin, dass der Begründer des Occasionalismus, Cordemoy, von Descartes wieder zur Atomistik abfällt.

Dieses Beispiel zeigt uns recht augenfällig, dass neben der historischen Continuität der Gedanken noch eine logische mit zu

---

[57]) A. a. O. I, 134—150. Mabilleau l. c. p. 331 ff.

[58]) Archiv für Gesch. der Philos. Bd. II, 207—224, Sonderabdruck S. 17 bis 34.

[59]) A. a. O. I, 145.

berücksichtigen ist. Würde man nämlich im vorliegenden Falle nach der historischen Continuität zwischen Cordemoy und den Ascharìja fragen, so müsste ich auch jetzt wie schon früher diese Frage entschieden verneinen[60]). Waren auch einzelne Lehren der Mutakallimîn ganz sporadisch — hauptsächlich durch Maimonides Darstellung derselben im More Nebuchim — nach und nach in die Kreise christlicher Scholastiker gedrungen, so sehe ich nicht ab, wie der französische Advocat Géraud de Cordemoy mit dem holländischen Denker Arnold Geulincx zufällig um die gleiche Zeit auf so entlegene und schwer zugängliche Werke, die von den Lehren der Mutakallimîn handeln, hätten verfallen sollen. Ich halte vielmehr auch jetzt noch daran fest, dass hier keine historische, sondern nur eine logische Continuität vorliegt. Und diese logische Continuität der Ideen und metaphysischen Probleme, die neben der historischen und unabhängig von ihr einhergehen kann, lässt sich dahin formuliren[61]), „dass der menschliche Geist seiner speculativen Anlage nach von gleichartiger Beschaffenheit ist, so dass es gar nicht Wunder nehmen darf, wenn Philosophen, die verschiedenen Zeiten und Nationen angehören, ganz unabhängig von einander nicht bloss auf die gleichen Probleme, sondern auch auf gleichklingende Lösungen verfallen“.

Eben weil die Mutakallimîn für die historische Continuität von geringerem Belang sind, zumal ihre Schriften nicht zu den christlichen Scholastikern gedrungen sind, können wir es bei diesen Andeutungen bewenden lassen, um uns den arabischen Aristotelikern zuzuwenden.

[60]) A. a. O., Sonderabdruck S. 54.

[61]) Ebda. S. 53; die sociale Frage im Lichte der Philosophie, S. 44 f.

XIV.

Der „Führer" Maimûni's in der Weltlitteratur.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann** in Budapest.

Der Gedanke der Weltlitteratur, den Herder und Goethe auf dem Gebiete des Schönen, im Stoffkreis der Dichtung unter uns erst entdecken mussten, war im Bereiche des Wahren, auf dem Felde der Wissenschaften längst für das Mittelalter eine feste Errungenschaft, ein unbestrittener Besitz. Von Beschränkung oder Beschränktheit nach Ländern, Völkerschaften oder Glaubensbekenntnissen ist gerade in jenen als so finster verschrieenen Zeiten am wenigsten die Rede. Da sehen wir Syrer und Araber, und ganz besonders diese mit dem Wissendurst und Lichthunger, der für aufstrebende Culturen so bezeichnend ist, auf das geistige Erbe der Griechen aus dem Alterthum sich stürzen, um es in ihre Sprachen herüberzunehmen und aufzusaugen, und der Weisheit der Heiden, allen voran dem grossen Lehrer von Stagira abgöttische Verehrung zollen. Vorkämpfer des Christenthums, hohe Würdenträger der Kirche eilen in der Zeit, die wir von dem Schwarmgeist der Kreuzzüge getrübt und erfüllt glauben, zu den Quellen des Erbfeinds, um die Weisheit der Muselmänner in ihre Krüge zu füllen und wie im Triumph nach dem Abendlande zu tragen. Jüdische Denker, Häupter ihrer Litteratur, stehen nicht an, in das Gefäss der heiligen Sprache voll frommen Eifers das Oel des Geistes aufzufangen,

das die gefeiertsten Lehrer der Christenheit gekeltert hatten. Wie um die Wette arbeiten Islam, Kirche und Synagoge der Reihe nach daran, die Weisheit der Heiden, die Errungenschaften des Alterthums in ihr Schriftthum zu verpflanzen, so dass jede geistige Schöpfung der Griechen dreimal ihre geistige Auferstehung feiert, arabisch, lateinisch und hebräisch neues Leben zündet. Noch ist vorläufig nur das letzte Drittheil der Aufgabe gelöst, diese erste Wiedergeburt der Wissenschaften des Alterthums erschöpfend zur Darstellung zu bringen, noch fehlt es trotz der Arbeiten von Jourdain, Wenrich, Leclerc und Wüstenfeld für die arabische und lateinische Litteratur an einem zusammenfassenden Buche, wie es Moritz Steinschneider in einem monumentalen Werke, einer Preisarbeit der Académie des Inscriptions in Paris [1]), für das jüdische Schriftthum geleistet hat. Aber die springenden Punkte dieser Entwickelung, die bezeichnendsten Thatsachen aus dieser Geschichte der geistigen Eroberungen sind gleichwohl klar zu überschauen. Da sehen wir um 1050 den vielverdienten Pfleger des Galenus, Constantinus Africanus, den Mönch von Montecassino, dem Daremberg auf der Höhe dieses Klosters oder am Golf von Salerno ein Standbild zu errichten vorschlug, den Juden Isaac Israeli, den grossen Arzt und Philosophen von Kairoan, durch seine lateinischen Uebersetzungen in die Weltlitteratur einführen. Das ganze zwölfte Jahrhundert — das goldene Zeitalter der Uebersetzerthätigkeit — hindurch, begegnen uns Christen im Vereine mit Juden, die ihre Kenntnisse in den Dienst der Uebertragung arabischer Geistesproducte stellen. Da unterstützen sich Johannes Hispalensis aus der jüdischen Familie der Ibn Daûd aus Sevilla, und der Archidiaconus von Segovia, Dominicus Gundisalvi, in ihrem unersättlichen Eifer, die Schätze des arabischen Schriftthums der christlichen Welt zuzuführen, beide von der Gunst und Gönnerschaft des Erzbischofs Raimond von Toledo gehoben und getragen. Sein geistlicher Stand hat den König der mittelalterlichen Uebersetzer, den grossen Meister Gerhard von

[1]) Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen. Berlin 1893. 1077 Seiten Lexiconoctav.

Cremona, der im Alter von 73 Jahren 1187 zu Toledo verstarb, nicht gehindert, ausgiebiger jüdischer Mithülfe in dem geradezu fieberhaft betriebenen Werke seiner Uebertragung arabischer Litteratur sich zu bedienen. Eine wahre Signatur der Zeit, wird auf Verlangen des Abtes von Cluny, des Petrus Venerabilis, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Koran[2]) von dem Juden Petrus von Toledo ins Lateinische übertragen und von den Geistlichen Robert de Rétines, einem Engländer, nachmals Archidiaconus von Pampeluna, und Hermannus Dalmata, die beide damals in Toledo Astronomie studierten, zum Zwecke einer eleganteren Latinität durchgesehen und verbessert. Der grosse Uebersetzer am Hofe des Hohenstaufenkaisers Friedrich II., Michael Scotus arbeitet noch mit der Hülfe jüdischer Freunde, des Meisters Andreas und Jakob b. Abbamare's.

Diese Gemeinsamkeit im Verkehr und in der geistigen Arbeit der verschiedenen Bekenntnisse spiegelt sich auch in den grossen selbstständigen Hervorbringungen der Denker jener Zeit. Wie zum Danke für die Fluth von Licht, die sich von Toledo aus über das gesammte Abendland ergoss, widerhallten die Schulen der Christenheit von den grossen Namen der arabischen Aerzte und Philosophen, Astronomen und Mathematiker. Mit der Verehrung des Aristoteles hatte man auch den Stab seiner arabischen Schüler und Ausleger übernommen und von Alkendi und Alfarabi, von Algazel und Avicenna, von Avempace und Averroës war bald in den Streitigkeiten der Scholastiker mehr die Rede als daheim bei ihren muhammedanischen Glaubensgenossen. Bei allem Hasse gegen den Islam gab man mit schrankenloser Empfänglichkeit dem Einflusse seiner Wissenschaft sich hin, mit einer Art glücklicher Naivetät den Offenbarungen einer Macht lauschend, die man aus Europa herauszufegen bereits die ernstlichsten Anstalten traf.

In diesem Chor fremdklingender Namen ertönen auch die latei-

---

[2]) Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles (Madrid 1877) I, 404 n. 1. Diese Thatsache ist in Steinschneider's Werke übergangen. Dagegen lernen wir daselbst S. 986 in Wilhelm Raimund de Moncada in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einen zweiten jüdischen Uebersetzer des Korans kennen.

nisch vermummten Benennungen mancher Juden, deren Werke von der Strömung der Uebertragungslust aufgehoben und in lateinischem Gewande der christlichen Wissenschaft zugeführt wurden. Mochte auch in einzelnen Fällen die Entstellung der Namen dazu führen, dass der jüdische Ursprung mancher Autoren verkannt und vergessen wurde, wie denn z. B. Wilhelm von Auvergne den Urheber der „Lebensquelle" Salomon Ibn Gabirol in Folge seines arabischen Namens Avicebron für einen Christen zu halten vermochte, so war doch auch die sichere Kenntniss des jüdischen Charakters eines wissenschaftlichen Werkes für das gelehrte Mittelalter kein Grund, von seiner Benutzung sich zurückzuhalten. Isaac Judaeus, wie Isaac Israeli genannt zu werden pflegte, oder Abraham Judaeus, eine Bezeichnung, die Abraham Ibn Esra oder Abraham bar Chijja, die beiden Mathematiker und Astronomen umfasst, oder Prophatius Judaeus, wie Jakob b. Machir lateinisch genannt wird, um nur einige aus dem Kreise der in die lateinische Litteratur übergegangenen jüdischen Namen zu nennen, haben niemals nachweislich unter dem Banne dieser Namengebung zu leiden gehabt.

Allein allen diesen Werken heidnischer, muhammedanischer und jüdischer Autoren dürfte bei ihrem Uebergange in das Medium der Weltlitteratur, in die lateinische Sprache, leicht der Umstand zu Hülfe gekommen sein, dass sie zumeist rein der Wissenschaft galten, die unabhängig von dem Glauben ihrer Pfleger, in keinem ausgesprochenen Verhältnisse den herrschenden Religionen sich gegenüberstellte. Nur ein einziges Buch giebt es, das trotz seiner entschiedenen confessionellen Färbung und Bedeutung, obzwar keinesweges etwa ein Product reiner philosophischer Forschung, sondern ein Grundwerk der Theologie seiner Religion, dieser allgemeinen Aufnahme in die Litteraturen der Schwester- oder Tochterreligionen gewürdigt wurde und dadurch in der Culturgeschichte des Mittelalters eine ganz besondere Betrachtung verdient, das ist das um 1190 vollendete theologische Grundwerk des jüdischen Arztes, Philosophen und Polyhistors Mose b. Maimon's, genannt Maimûni, in arabischer Sprache betitelt: Dalâlet el-Haîrîn, d. h. Führung der Stutziggewordenen, der in Verwirrung Gerathenen oder

Schwankenden, Unschlüssigen — ein Harmonisirungsversuch zwischen Philosophie und Religion, eine philosophische Grundlegung der jüdischen Offenbarungslehre.

Diese Ausnahmestellung, die im Gegensatze zu rein wissenschaftlichen Büchern dem Führer, wie man das grosse Werk kurz zu bezeichnen sich gewöhnt hat, innerhalb der mittelalterlichen Uebersetzungslitteratur zukommt, ist zugleich das Urtheil der Geschichte über den innern Werth einer Leistung, der man in neuerer Zeit gerecht zu werden verlernt hat. Im Gegensatze zu dem Urtheile des sonst so besonnenen und massgebenden Salomon Munk, das z. B. auch in den Grundriss der Geschichte der Philosophie Friedrich Ueberweg's Aufnahme gefunden hat, muss nemlich bemerkt werden, dass den meisten Hauptresultaten des Führers philosophische, vor Allem aber religionsgeschichtlich weittragende Bedeutung zuzuerkennen ist. Es giebt in dem dreibändigen Werke keinen Theil, aus dem nicht fundamentale, den Stempel der Originalität und Vollendung tragende Lehren ihren Weg in Leben und Litteratur hinein genommen hätten, Keime freier Forschung, Fermente der Erleuchtung und des Fortschritts, die in der Geschichte der religiösen Aufklärung als ebenso viele Denkwürdigkeiten und Siegesthaten des philosophischen Geistes zu verzeichnen sind. Da ist vor Allem im ersten Theile der für die Geschichte der bildlichen Auslegung mancher Ausdrücke der heiligen Schrift[3]) epochemachende Abschnitt, das Portal des Werkes gleichsam, und gleich darauf der geschichtlich wirksamste und folgenreichste Kern des Ganzen, die Lehre von den negativen Attributen oder von der Bestreitung und Zernichtung aller positiven Aussagen über das Wesen Gottes und seiner Eigenschaften[4]), ein Lehrstück, das in seiner Bedeutung für alle monotheistischen Religionen mit nimmer verbleichenden Glanze durch die Zeiten geht. Die Würdigung der muhammedanischen Religionsphilosophie des Kalâm, mit der dieser Theil schliesst, hat sich durch die ebenso scharfsinnige als objective Darstellung dieser Nachblüthe des alten

[3]) W. Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûni's. Strassburg 1896.

[4]) S. meine Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni (Gotha 1877) S. 428—70.

Atomismus[5]) als eine der werthvollsten Urkunden zur Geschichte des mittelalterlichen Denkens erwiesen. Die tief in die Religionsgeschichte des Mittelalters eingreifenden kritisch abgewogenen Beweise für die Schöpfung der Welt, für den Schöpfer und seine Einheit eröffnen fünfundzwanzig Propositionen, eine Art mécanique celeste in anderem Sinne, eine Kinematik zu theologischen Zwecken, eine systematische Fortbildung von des Stagiriten Lehre der Bewegung, die in der Ueberzeugung von dem Dasein und der Einigkeit eines ersten Bewegers, eines Schöpfers des Himmels und der Erde gipfelt. Aber der Kern des zweiten Theiles gilt einem Unternehmen, das wir, modern gesprochen, als die Psychologie der Prophetie bezeichnen können. Hier wird zum ersten Male in der Geschichte des religiösen Denkens mit Entschlossenheit und Folgerichtigkeit in Gebiete hineingeleuchtet, die bis dahin theologischer Forschung als unzugänglich gegolten hatten. Der einer mehr specifisch jüdischen Theologie gewidmete dritte Theil behandelt, von einzelnen einleitenden und abschliessenden metaphysischen und ethischen Darlegungen abgesehen, hauptsächlich die Frage nach den Gründen des jüdischen Ceremonialgesetzes, der menschlichen Vernunft somit selbst auf einem Gebiete ihre Rechte sichernd, in dem allein Ueberlieferung und blinde Unterwürfigkeit bis dahin massgebend geschienen hatten. Von einer die Vielseitigkeit seines Geistes im hellsten Lichte zeigenden Universalität des Wissens unterstützt, selbst auf dem Felde der Litteratur des Aberglaubens und der pseudepigraphen Schwindeleien bewandert und heimisch, mit einer Schärfe des kritischen Geistes ausgestattet, der die Bewunderung eines Richters von dem Range Alfreds von Gutschmidt zu Theil wurde[6]), geht hier Maimûni daran, die dunkelsten Einzelheiten der mosaischen Gesetzgebung durch die Tendenz der Abwehr heidnischer, aus der Litteratur zu belegender Vorstellungen und Bräuche aufzuhellen und mit geschichtlicher Bedeutsamkeit zu erfüllen. Stets auf philosophisch vorgebildete Leser rechnend, die Lehren der Wissenschaften nie als Selbstzweck, sondern nur als Mittel, als theologisches Rüstzeug behandelnd, ein Aristoteliker von im Sinne seiner

[5]) Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik I, 134—146.

[6]) Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. XVI.

Zeit vollendeter Schulung, in den Commentatoren des „ersten Lehrers“ wie ein Meister des Faches zu Hause, mit den arabischen Philosophen, ganz besonders mit dem von ihm hochgeschätzten Alfarabi und Ibn Sîna vertraut und verwachsen, liefert Maimûni in seinem Führer in Anlage und Durchführung, nach Gedanken und Darstellung ein Meisterwerk, dem selbst die Veränderung im Geiste der Zeiten Nichts von seinem Werthe zu rauben vermocht hat. Ohne über seine Sphäre hinauszuschielen, rein und ausschliesslich dem Judenthume gewidmet, dessen Quellen darin neben den Grundrechten und Forderungen der angeborenen Vernunft zu unablässiger und selbstständiger Anwendung gelangen, musste der Führer als der höchste Vertreter seiner Gattung naturgemäss zu Ansehen und Geltung auch in Religionskreisen und Litteraturgebieten gelangen, von denen er nach seiner Anlage und ausdrücklichen Bestimmung ausgeschlossen schien.

I.

Der Führer bei den Muhammedanern.

Wenn einer Angabe Abdollatif's zu trauen ist, dem wir eine durch Silvestre de Sacy allgemein zugänglich gemachte vortreffliche Beschreibung Egyptens aus der Zeit Maimûni's verdanken[7]), hat dieser selbst es streng untersagt, seinen in hebräischer Schrift, wenn auch in arabischer Sprache verfassten Führer in arabischen Schriftzügen zu vervielfältigen. Offenbar mochte ihn dabei das Bedenken leiten, dass einige besonders in dem Abschnitt über die Prophetie verstreute Aeusserungen durch ihre Beziehung auf Muhammed bei den Bekennern des Islams leicht Anstoss erregen dürften. Allein seine eigene Stellung als Leibarzt Sultan Saladins war zu angesehen und der Ruhm seines Buches von seinem frühesten Erscheinen an zu gross, als dass seine Vorsicht und sein Verbot etwas gefruchtet hätten. Abdollatif selber hat das Buch bereits gelesen und offenbar aus arabischer Umschrift kennen gelernt. Kurze Zeit nach dem Abschlusse des Werkes waren bereits arabisch transcribirte Exemplare nach Südfrankreich gelangt und dem

---

[7]) Relation de l'Égypte p. 466.

ersten hebräischen Uebersetzer Samuel Ibn Tibbon in die Hände gekommen[8]). Fragmente einer der ältesten Handschriften des Führers in solchen Characteren bewahrt die Nationalbibliothek zu Paris. Citate in arabischen Schriften wie z. B. in dem Theriak der Geister des koptischen Geistlichen Raschid Abu'l Kheir, einem Werke über christliche Theologie, beweisen die Verbreitung des Führers in arabisch schreibenden nichtjüdischen Kreisen[9]). Bald hören wir auch von arabischen Schriftstellern, die den Führer zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen. So hat sich in Abu Abd Allah Muhammed Ibn Abi Bekr al Tebrizi[10]) ein arabischer Commentator der fünfundzwanzig Propositionen im Beginne des zweiten Theiles des Führers gefunden, dessen Schrift nachmals in zwei hebräischen Uebersetzungen verbreitet wurde, von denen die des Isaak b. Nathan aus Cordova auch gedruckt vorliegt, nach einer Vergleichung mit den Handschriften aber als fast unbrauchbar durch Fehler entstellt und einer neuen Ausgabe bedürftig sich erweist. Von einem Abkömmling des spanischen Königsgeschlechtes der Ibn Hûd, dem zu Damascus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts lebenden, nach seiner spanischen Vaterstadt Murcia benannten Abu Ali Ibn Hûd al Mursî, einem tief in die Theologie des Islams wie des Christen- und Judenthums eingedrungenen asketischen Philosophen oder Sûfi, wird überliefert[11]), dass die Juden in Damascus, bei denen der fromme Muselmann in verzückter Zerstreuung manchmal zu tief ins Glas zu sehen pflegte, unter seiner Leitung den Führer Maimûni's studierten. Bonafoux d'Argentières, d. i. Josef Caspi, berichtet in einer 1329 in Tarascon verfassten Schrift, was er auf seinen Reisen im Morgenlande erfahren hatte, dass an den Hochschulen der Muhammedaner in Fez Juden damit betraut waren, den arabischen Studenten Vorlesungen über den Führer zu halten, wie die Christen[12]) ihre Ver-

[8]) Steinschneider a. a. O. 416 n. 344.

[9]) S. Munk, Notice sur Joseph Ben-Jehouda (Paris 1842) p. 27 n. 1.

[10]) Steinschneider a. a. O. p. 361 ff.

[11]) J. Goldziher in Jewish Quarterly Review VI, 218 ff.

[12]) Taam Zekenim (Frankfurt a. M. 1854) p. 53. Mizrim ist ein Druckfehler für Nozrim.

ehrung diesem Werke gegenüber damit bezeugt hätten, dass sie es übersetzen liessen. Ja noch ein Jahrhundert später giebt der 1391 über die Meerenge aus Spanien nach Algier geflüchtete Simeon b. Zemach Duran in seiner Encyclopädie der Wissenschaften um 1430 ausdrücklich als seine eigene Erfahrung die Thatsache an, dass die Theologen des Islams ihm gegenüber geäussert hätten, Maimûni sei in allen seinen im Führer entwickelten Lehren beizupflichten mit Ausnahme dessen, was er in dem Lehrstücke von der Prophetie auseinandergesetzt habe. Noch höhere Verbreitung wird das Buch in den Kreisen arabischer Aerzte und Philosophen von Anfang an genossen haben, bei denen der Name Maimûni's oder Mûsa Ibn Maimûn's aus Cordova, wie die arabischen Geschichtschreiber der Medicin beweisen, stets einen guten Klang hatte. War doch al-Kifti[13]), der berühmte Verfasser der Geschichte der Aerzte, mit dem Liebling Maimûni's, Josef Ibn Aknin, dem das glückliche Loos zugefallen ist, dass der Führer seinem Namen und Andenken gewidmet ist, in so unlöslicher Freundschaft verbunden, dass sie, wie nachmals Marsilius Ficinus und Mercati, ein Gelübde thaten, derjenige, der früher aus dieser Zeitlichkeit abberufen würde, müsse dem überlebenden Freunde Berichte aus der Ewigkeit bringen.

II.

Die hebräischen Uebertragungen des Führers:

1. Samuel Ibn Tibbon.

Es war noch kein Jahrzehnt seit dem Erscheinen des Führers verstrichen, als bereits in dem altberühmten Brennpunkt des Wissens und der Cultur in der französischen Judenheit, in Lunel, Samuel Ibn Tibbon von den Verehrern Maimûni's, Allen voran von R. Jonathan Cohen aufgefordert wurde, das neueste Werk des grossen egyptischen Meisters, so gut es gehen mochte, ins Hebräische zu übertragen. Eine Aufgabe von gleicher Schwierigkeit war nie vorher einem Uebersetzer gestellt worden. Von seinem Vater Jehuda her mit der Kunst der Uebertragung aus dem Arabischen vertraut, mochte Samuel gleichwohl angesichts so un-

[13]) Vgl. über ihn August Müller in Actes du huitième congrès international des orientalistes sect. I, 1 p. 17—33.

übersteiglicher Schwierigkeiten, wie dieses Werk sie bot, gar oft den Muth verlieren. Die hebräische Sprache mit ihrem geringen unvollständig überlieferten Wortschatze, vom Hause aus für Anschauung und Empfindung, nicht für Abstractionen und Schlussfolgerungen eingerichtet, ohne das reichentwickelte syntaktische Gliederungs- und Verbindungsmaterial, das anderen Sprachen ihr Partikelschatz verleiht, schien von vornherein auf die Lösung einer solchen Aufgabe verzichten zu müssen. Was waren die Uebersetzungen ethischer, philosophischer und grammatischer Schriften, an denen die von Juda Ibn Tibbon zu neuem und wissenschaftlichem Leben erweckte hebräische Sprache ihre ersten Erfolge errungen hatte, gegen das Unternehmen, vor das sich nun Samuel gestellt sah, ein Werk wiederzugeben, das in seinem Reichthum an Gedanken und Begriffen alle Wissenschaften der Zeit mit ihrer fest geprägten Terminologie in seinen Kreis zog! Aber die Vorbereitung und der gesammelte Ernst des Uebersetzers entsprachen auch der Grösse der Aufgabe. Keine Mühe wurde gespart, zunächst die Grundlage der Arbeit, die Zuverlässigkeit des Textes zu sichern. Maimûni selber musste die Richtigkeit der Collation bezeugen, die Samuel von seiner genau durchgearbeiteten und auf alle fraglichen und verdächtigen Punkte hin sorgfältig durchgesehenen und mit klaren Vermerken ausgestatteten Handschrift in Fostat hatte anfertigen heissen. Ueber sachliche Auffälligkeiten und Zweifel suchte der Uebersetzer bei dem Autor selbst sich Rath und Belehrung. Ja, er kam nicht eher zur Ruhe, als bis er Maimûni an der Stätte seiner Wirksamkeit aufgesucht und von ihm selber gleichsam die Weihe und Befugniss zur Herausgabe des so viele Jahre hindurch hingebungsvoll gepflegten Werkes erlangt hatte. Am 30. November 1204, vierzehn Tage, bevor Maimûni in Alt-Kairo für immer die Augen schloss, beendete Samuel in Arles seine Uebersetzung des Führers[14]), in der nicht nur er, sondern die hebräische Sprache die Meisterprobe abgelegt hat.

So hatte die abendländische Judenheit mit Einem Schlage nicht nur die grösste Leistung des mittelalterlichen jüdischen Geistes,

---

[14]) Steinschneider a. a. O. 420.

sondern auch die Sprache zu eigen erhalten, in der sie im Sinne dieses Bahnbrechers weiter forschen und schaffen konnte. Wirkungen, wie sie selten ein Buch gehabt hat, sind von dieser Uebersetzung ausgegangen, die gleich nach ihrem Erscheinen in unzähligen Vervielfältigungen in die entferntesten Länder verbreitet wurde. Ein Morgenroth der Wissenschaften brach mit dem Aufgange dieser Sonne für die Gemeinden zunächst der Provence, Nordspaniens und Italiens heran. Und die Aufklärung, die hier in die Geister eingezogen war, machte nicht Halt an den Thüren der Studirstuben, sie drang vielmehr hinaus in die Gotteshäuser und in das Leben. Die Predigt und die Schrifterklärung erfuhr die erste Einwirkung der neuen Richtung, ja grundstürzende Veränderung; das Bildungsideal der Jugend war plötzlich ein anderes geworden. Konnte auch naturgemäss eine so tiefdringnde Umgestaltung des öffentlichen Geistes nicht ohne schwere Reaction sich vollziehen, mochte auch der Hass der Zurückgebliebenen und Depossedirten zunächst sich gegen die Fackel kehren, die diesen Brand entzündet hatte, so war doch die Einwirkung des Führers eine zu grosse und allgemeine, als dass die Vernichtungsbestrebungen der Gegner mehr als bloss vorübergehende Folgen hätten haben können. Man fluchte Samuel Ibn Tibbon, der die neue Bewegung eröffnet hatte, man brachte es dahin, dass die Exemplare seines Buches von Staatswegen auf den öffentlichen Plätzen von Paris und andererorten verbrannt wurden, aber das Feuer dieser Holzstösse wob nur noch einen neuen Glorienschein um das angebetete Buch, das bereits ein unverlierbarer Schatz der jüdischen Litteratur und Gesammtheit geworden war. Nicht die jüdischen Ankläger allein, sondern auch die christlichen Richter sollten bald in den Reihen der Verehrer dieses Buches zu finden sein. „Die Dominikaner hatten über Maimûni zu Gerichte gesessen, die grösste Kirche von Paris hatte ihre grösste Altarkerze dazu hergegeben, den Scheiterhaufen für seine Werke anzuzünden, bald sollte sich dafür der Geist Albert des Grossen und Thomas des Aquinaten, der gefeierten Dominikaner, an Maimûni's eben zum Flammentode verurtheilten Schriften entzünden“ [15]).

---

[15]) Attributenlehre S. 500.

Der Führer war aus dem Streite wie aus einem Gottesgerichte unversehrt und mit erhöhtem Ansehn hervorgegangen. In Gedichten und Epigrammen, die eine ganze Sammlung bereits ergeben haben[16]), wurde sein Preis gesungen und verherrlicht. Er selbst war unverletzlich geworden und selbst für die Gegner der Philosophie und freien Forschung ein Gegenstand ehrfürchtiger Scheu. Erklärung auf Erklärung suchte in den tiefen Sinn seiner Darlegungen einzudringen, bald gab es kein Land und keine Generation, die nicht zu der Reihe der Commentatoren ein Mitglied beigestellt haben würden. Mit der Verehrung der Kenner wetteiferte die Schätzung der Liebhaber. Ein würdig ausgestattetes Pergamentexemplar des Führers zu besitzen, war der Ehrgeiz der Sammler, der bald der Kunst der Schreiber und der Illuminatoren dadurch eine dankenswerthe Aufgabe schuf. Noch haben sich trotz des durch die Erfindung der Buchdruckerkunst eingetretenen Verschwindens der Handschriften einzelne Prachtexemplare der Tibbon'schen Uebersetzung von geradezu verschwenderischer Ausstattung erhalten, die durch den Goldglanz der Initialen und den Farbenreichthum ihres Bilderschmucks wie durch die Feinheit des Pergamentes und die Sorgfalt der Schrift die Liebe und Opferwilligkeit bekunden, die von Mäcenaten und Künstlern an die Herstellung und Ausschmückung dieses Buches gewendet wurde. Samuel Ibn Tibbon's hebräischer Führer war denn auch, ein sprechender Beweis der Nachfrage nach diesem Werke, eines der frühesten Producte des hebräischen Zweiges von Gutenberg's Kunst, ein Wiegendruck, der sicher schon vor dem Jahre 1480 ans Licht getreten ist. Diese Uebersetzung war es auch, die in den Ausgaben von Venedig und Sabionetta und ihren Nachdrucken den Mittelpunkt gebildet hat, um den sich der Stab der Commentatoren versammelt, die im Laufe der Zeiten dem Führer ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben.

2. Jehuda Alcharisi.

Kaum hatte Ibn Tibbon's Werk die erste Verbreitung gewonnen, als von Marseille oder von Spanien aus der Dichter Je-

[16]) M. Steinschneider im Sammelbande Kobez al Jad I (Berlin 1885) 1—32, II, 33—37.

huda Alcharisi den Auftrag erhielt, eine neue hebräische Uebersetzung des Führers in Angriff zu nehmen. Die Tibbonidische war vor lauter Treue zu dunkel, das Hebräisch zu ungelenk, schwerfällig, von Fremdwörtern und jüngerem Sprachgut bunt durchsetzt, ein Buch für Geübte, für Kenner und Fachmänner, nicht zum allgemeinen Gebrauche, zu einem Besitzthum für die Menge geeignet. Jetzt sollte es erst hebräisch gemacht, der Geist der Anmuth darüber ausgegossen werden. Es war der sprachgewandte Meister hebräischer Poesie, der es gewagt hatte, mit einem Künstler wie Hariri um die Palme der Leichtigkeit im tausendgestaltigen Ausdruck in den Spielen des Makamenstiles zu ringen[17]), der Verfasser eines eigenen Divans voll der Schelmereien der Vagantenpoesie, der Landstreichermetamorphosen, der beim Leben seines Urhebers in nachweislich vier Auflagen oder Ausgaben, deren verschiedene Widmungen wir noch besitzen, erscheinen sollte, es war der Spanier Jehuda Alcharisi, der vollendete Kenner des Arabischen und Hebräischen, der hier seine Fertigkeit und Begabung in den Dienst des Führers stellte. Aber in dem glänzenden Rüstzeuge des sprachgewaltigen Mannes fehlte der Ernst und die Sachkenntniss. Ein Blick in die arabische Vorlage und zwei in die Uebersetzung seines Vorgängers, das war das Recept, nach dem er gearbeitet zu haben scheint. Wie er den Titel, den Samuel dem Buche gegeben hatte, beibehielt, so nahm er stellenweise unverändert seine Vorarbeit in die eigene Uebersetzung hinüber, in allen Schwierigkeiten auf ihn gestützt, bei jedem Anstosse von ihm geleitet und berathen. Eleganz um jeden Preis war die Losung. Wie er in seinen Poesieen zu zeigen bestrebt war, dass die Sprache Zions mit der von Arabiens Dichtern zu wetteifern im Stande sei, so wollte er hier für die Prosa den Beweis bringen, dass die schlichte Sprache der Bibel auch den Finessen des philosophischen Kunststils gewachsen sei. Man muss auch der Wahrheit gemäss bekennen,

---

[17]) Vgl. die Ausgabe dieser Uebersetzung Hariri's durch Thomas Chennery, Redacteur der Times, London 1872 und Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen S. 851f. Jacob Roman hatte bereits 1633 eine Ausgabe dieses Buches unter Gegenüberstellung des Originals vorbereitet s. Revue des études juives VIII, 89.

dass er in künstlerischem Betrachte seinem Vorgänger um Hauptes-länge überlegen war. In der Kunst der Wortschöpfung, in der Ummünzung alter Prägungen, in glücklicher Anwendung fertigen Sprachgutes auf neue Begriffe, an Beweglichkeit und Schmiegsamkeit des Ausdrucks, an syntaktischer Durchsichtigkeit und organischer Gliederung leistet er stellenweise Unvergleichliches. Eine Betrachtung der beiden Uebersetzungen von diesem Gesichtspunkte aus gewährt eine geistige Anregung von hohem Reize und eigener Art. Aber da, wo es das sachliche Verständniss, die Vertiefung in den Gegenstand angeht, da zeigt es sich bald, dass der Urheber mehr bei den Verwandlungen des Abu Said von Serûdsch als bei dem Tiefsinn des Aristoteles sein Genüge gefunden hat. Es kommt ihm nicht darauf an, Maimûni sagen zu lassen, der Stagirit habe die Unmöglichkeit der Dämonen bewiesen; ein Fehler in seiner Vorlage hat ihm unter der Hand die Atome in Dämonen verwandelt. Er übersetzt Eigennamen als Begriffswörter und macht z. B. aus der Schule al-Asch ari's, des grossen Begründers der orthodoxen Theologie des Islams, eine Art von Sensualisten. Er verwechselt die Leber mit der Schwere, den Zufall mit der Breite, die Aehnlichkeit mit dem Zweifel, macht aus dem Vorurtheil einen Rath der Alten und aus den Daseinsstufen mit unverzeihlicher Leichtfertigkeit Brüder. Bei allen Fallstricken, die der unvocalisirte Consonantentext seiner arabischen Vorlage ihm gelegt haben mag, bleibt die Fehlerhaftigkeit seiner Arbeit doch um so unbegreiflicher, als er durch seine Abweichungen von Ibn Tibbon in jedem einzelnen Falle hätte aufmerksam und stutzig werden müssen. Auf ihn hat sich denn auch die ganze Schale des Zornes der Feinde sowohl als der Freunde des Führers ergossen. Schon Samuel Ibn Tibbon hat in seinem 1213 der eigenen Uebersetzung hinzugefügten terminologischen Wörterverzeichniss an der Arbeit seines Mitbewerbers eine vernichtende Kritik geübt. Selbst der mildgesinnte Sohn Maimûni's, Abraham, konnte sich nicht enthalten, Charisi's Flüchtigkeiten eine Rüge zu ertheilen. Wahre Verdammungsurtheile über seine Arbeit werden aber vollends in dem Streite über den Führer laut, in dem ein Theil des Grolles gegen den Urheber auf seine

Uebersetzer, vor Allem aber auf den leichtfertigen Dichter[18]) abgewälzt wird.

Der Wettbewerb zwischen den beiden Uebersetzungen ist von der Geschichte zu Ungunsten der jüngeren entschieden worden. Während Ibn Tibbons Arbeit eines der Wiegenkinder der jüdischen Buchdruckerkunst geworden ist, haben siebenthalb Jahrhunderte verstreichen, die Handschriften des Werkes der Reihe nach bis auf Eine verschwinden müssen, ehe an Charisi's Uebersetzung 1851 in London die Reihe kam, durch den Druck zugänglich gemacht zu werden. Wohl stammt die einzige Handschrift, auf der die Ausgabe ruht, ein Codex der Pariser Nationalbibliothek, bereits aus dem Jahre 1234, in dem sie zu Rom vollendet wurde, ein Beweis von der frühen und weiten Verbreitung, den auch dieses Unternehmen gefunden hat, aber eine einzige Handschrift bleibt in allen Fällen, selbst wenn sie gewissenhafter und mit grösserer kritischer Kunst zu Rathe gezogen wird als die unsere, eine schlechte Unterlage einer wissenschaftlichen Ausgabe. So fehlerhaft, wie der Text Charisi's besonders in dem II. und III. Theile der Schlossberg'schen Edition (Wien 1876—79), die der werthvollen Beihülfe Simon Scheyer's bereits entrathen mussten, sich fast in jeder Zeile uns darstellt, kann die handschriftliche Vorlage, aus der er geflossen ist, unmöglich sein. Charisi war auch in diesem Betracht hinter Ibn Tibbon zurückgeblieben. Das ganze dreizehnte Jahrhundert hindurch und darüber in Spanien auch von jüdischen Autoren, wie z. B. R. Mose b. Nachman[19]), benutzt, gerieth die Uebersetzung Charisi's immer mehr ausser Anwendung, so dass ihre Handschriften aus dem Gebrauche verschwanden und immer seltener wurden.

Dafür aber hat Charisi's Leistung eine Wirkung gehabt, die sie geschichtlich an Denkwürdigkeit über die Ibn Tibbon's erhebt. Aus ihr ist der Führer in die Weltlitteratur und ihr Medium, die lateinische Sprache, übergegangen. Für die Erforschung des Textes, in dem die christliche Welt das höchste Erzeugniss der

---

[18]) Attributenlehre S. 493 n. 182.

[19]) Vgl. die Aeusserung R. Jomtob b. Abraham's in seinem Sefer ha-Zikkaron f. 55a.

Synagoge im Mittelalter kennen gelernt hat, bleibt daher auch heute noch die Uebersetzung Charisi's eine wichtige Quelle. Und um dieser culturgeschichtlich hervorragenden Bedeutung willen, nicht minder aber auch als der in vielen Stücken glänzend gelungene Versuch einer die Sprache der Bibel für den philosophischen Kunstausdruck verwerthenden Uebersetzung, als Sprach- und Litteraturdenkmal verdient der Führer Charisi's eine neue Herausgabe auf quellenkritischer Grundlage.

III.

Die Uebersetzung des Führerer ins Lateinische.

Der Eintritt des Führers in die christliche Welt verliert sich wie die Anfänge jeder grossen geschichtlichen Erscheinung in Dunkel. Wir sehen mit Einem Male die Spuren seines Einflusses, die entscheidenden Zeugnisse seiner Aufnahme, ohne dass wir von dem Zeitpunkte seiner Uebertragung, geschweige von dem Urheber oder Anreger derselben auch nur den Schatten einer geschichtlichen Nachricht aufzuweisen vermöchten. Nur so viel kann mit Gewissheit behauptet werden, dass in der ersten Hälfte, vielleicht sogar im ersten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts, also kurz nach den Uebersetzungen ins Hebräische auch eine lateinische Wiedergabe des ganzen Führers unternommen worden sein muss. Die unmittelbar unter dem Einflusse der ersten Renaissance der griechischen Wissenschaft und ihrer arabischen Fortsetzer erblühte Scholastik erweist sich in ihren hervorragendsten Vertretern mit dem theologischen Hauptwerk des Rabbi Moyses Judaeus oder Maimonides so vertraut, dass an der Verbreitung einer lateinischen Uebersetzung des Führers für jene Zeiten[20]) nicht zu zweifeln ist.

Schon der 1245 verstorbene Alexander von Hales, der grosse Kirchenlehrer aus dem Franciscanerorden, als Begründer der ersten umfassenden summa theologiae mit dem Ehrentitel eines doctor irrefragabilis et theologorum monarcha geschmückt, zeigt so unzweifelhafte Spuren einer eingehenden Beschäftigung mit dem Führer, als wenn das Werk längst zu dem festen Bestande der von

[20]) Jacob Guttmann in Revue des études juives XIX, 224—234.

einem christlichen Theologen zu benutzenden Litteratur gehört haben würde. Und gleich bei ihm zeigt sich die später immer mehr hervortretende Eigenthümlichkeit, dass es nicht etwa vorzüglich die allgemein religiösen, den monotheistischen Religionen gemeinsamen Theile des Buches, sondern ganz besonders die specifisch jüdischen Partieen des dritten Theiles waren, welche die Aufmerksamkeit des christlichen Denkers erweckten.

Noch tiefer und in zahlreicheren Einzelheiten belegbar zeigt sich die Einwirkung des Führers auf einen anderen Philosophen der Kirche, den Zeitgenossen Alexanders, den am 30. März 1248 verstorbenen Wilhelm von Auvergne[21]), der als Bischof von Paris 1242 an der Verbrennung des Talmud einen directen und persönlichen Antheil hatte. Für ihn ist Maimûni's Buch die Hauptquelle seiner Kenntnisse vom Judenthum und von der jüdischen Litteratur. Ihm entlehnt er seine Anschauungen über die Bedeutung der mosaischen Ceremonialgesetze, ihrer gegen das Heidenthum gerichteten Tendenz und den sittlichen Werth der Opfer. Von hier übernimmt er aber auch den Kanon, mit dem der Führer zuerst gleichsam den Geltungsbereich des Stagiriten abgegrenzt hat, indem er ihm unterhalb der Mondsphäre bis zum Erdmittelpunkt unbedingte, auf logischer Erkenntniss beruhende Vertrauenswürdigkeit, in Allem aber, was jenseits der Mondsphäre liegt, den eigentlichen Fragen der Metaphysik, nur eine bedingte, von Vermuthungen und Irrthümern keineswegs freie Führerschaft zuerkennt.

Mit dem grossen Meister der Theologie aus dem Dominicanerorden, dem 1280 verstorbenen Albertus Magnus[22]), dem doctor universalis, beginnt auch der Einfluss der dem Führer eigenen metaphysischen Lehren in der Kirchenphilosophie hervorzutreten. Tiefer, als man es nach den übrigens auch der Zahl nach nicht unerheblichen Anführungen Albert's aus dem Moyses Aegyptius vermuthen sollte, greift der Führer in das Denken und das System des bahnbrechenden Lehrers ein. Ganz besonders zeigen die Abhandlungen über die Divination und die Weltschöpfung den

[21]) Derselbe ib. XVIII, 243—255.

[22]) M. Joël, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides, Breslau 1863.

Einfluss Maimûni's. Ist es dort die psychologische Vertiefung in die Probleme der Traumgesichte und der wahren Prophetie, die Albert aus dem Führer gelernt hat, so sind es hier die kritischen Untersuchungen über den antinomischen Charakter unserer Erkenntniss von der Weltschöpfung oder der Weltewigkeit, die aus dem Führer übernommen werden.

Von dem Werke Maimûni's wahrhaft erfüllt zeigt sich aber erst vollends der Schüler Albert's, der am 7. März 1274 dahingeschiedene Thomas von Aquino[23]), dem der Ehrenname eines doctor angelicus verliehen wurde. Es giebt keinen Theil des Führers, dem er nicht die sorgfältigste Aufmerksamkeit zugewendet haben würde, wie denn auch in allen seinen grossen Werken ausdrückliche und stillschweigende Entlehnungen, Anführungen und Entgegnungen sich finden, die uns die staunenswerthe Vertrautheit des gelehrten und gedankenmächtigen Dominicaners mit dem Buche Maimûni's auf das Unzweifelhafteste bekunden. In den wichtigsten Lehrstücken der Theologie hält er seine Ansicht, ob er ihm folgt oder ihn bestreitet, stets für berücksichtigenswerth.

Nicht minder erweist sich der grosse Encyclopädist des Mittelalters, der grösste Gelehrte des Dominicanerordens, der im Jahre 1264 verstorbene Vincenz von Beauvais[24]) in seinem Schatzhause aller Wissenschaften, im speculum majus mit dem Führer vertraut, dem er namentlich und ohne Quellenangabe einzelne Ausführungen entlehnt.

Und schon Richard Simon[25]) hat darauf hingewiesen, 'dass auch Broduardin, d. i. Thomas Bradwardina, der Schüler des Aquinaten, in seinem Werke: de causa dei contra Pelagium, in dem er sich auch mit der „Lebensquelle" Avicebrol's, d. i. Salomon Ibn Gabirol's vertraut zeigt[26]), eine lateinische Uebersetzung von Maimûni's Führer zum Gegenstande seines Studiums gemacht haben müsse.

[23]) J. Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur, Göttingen 1891.

[24]) J. Guttmann in Brann-Kaufmann's Monatsschrift 39, 207—21.

[25]) Lettres choisies III No. 16 p. 108.

[26]) Georg Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele (Münster 1897) S. 103 n. 1.

Nicht minder erweist sich aber auch der grosse Denker aus dem Franciscanerorden, der 1308 verstorbene Johannes Duns Scotus mit dem Grundwerke Maimûni's bekannt und vertraut[27]).

Mehr aber als alle diese Thatsachen ist in der Geschichte der Cultur Ein Beweis für die Beschäftigung des christlichen Mittelalters mit dem Führer denkwürdig geworden, das ist die ausserordentliche Beachtung, deren der grosse Hohenstaufenkaiser Friedrich II. dieses Buch gewürdigt hat. Von seinem Hofe aus haben die jüdischen Gelehrten, die er als Uebersetzer heranzog, die Aeusserungen verbreitet, die seinem Namen auch unter den Juden fremder Länder Unsterblichkeit und segnendes Angedenken verliehen haben. Der grosse Schlachtenführer und Staatsmann, der Philosoph und Ketzer der Kirche, erscheint hier wie ein mittelalterlicher Rabbi, dessen geistvolle Auslegungen von Mund zu Munde gehen. Hauptsächlich sind es drei Bemerkungen, die auf Fridolik, wie er genannt wurde, zurückgehen und von seiner eindringenden Vertiefung in den Führer Zeugniss geben. Von ihm rührt die Erklärung der rabbinischen Angabe her, die er aus dem Führer kennen gelernt hat, dass der weisse Schnee unter dem Throne der göttlichen Majestät darum die Urmaterie symbolisire, weil sie, wie die weisse Farbe zur Aufnahme aller Farben geeignet ist, die Welt der Formen wiederzugeben im Stande sei. Er war es, der seine Verwunderung über Maimûni ausgesprochen haben soll, dass er der findige Aufspürer der geheimsten Gründe des mosaischen Ceremonialgesetzes, für dessen grösstes Räthsel gerade, für die Reinigungsvorschriften der rothen Kuh, die Lösung schuldig geblieben sei. Und ganz im Sinne des Meisters, auch darin ein treuer Schüler des Führers, soll er die Erklärung hinzugefügt haben, bei den Indern oder Ssabiern habe die Verbrennung eines Löwen die Bestimmung gehabt, die Unreinen zu reinigen, den reinen Opferer aber zu verunreinigen, was Moses mit der Abänderung in seine Gesetzgebung aufgenommen habe, dass er statt des gefährlichen Löwen das unschädliche Rind setzte. Auf den dritten Theil des Führers mag sich auch die Frage des Kaisers bezogen haben,

---

[27]) J. Guttmann in der Monatsschrift 38, 37 ff.

warum die wilden Thiere von den Opfern des mosaischen Gesetzes ausgeschlossen seien, worauf er die geistvolle Antwort gegeben haben soll, dass zum Opfer nur das geeignet sei, was als ein Stück des Besitzstandes, ein Theil unseres Eigenthums durch seine Hingabe die Gesinnung, die Opferwilligkeit des Opfernden an den Tag legt[28]).

Was lag näher, als den grossen Gönner der Uebersetzerlitteratur, als Kaiser Friedrich selber mit der Entstehung des lateinischen Führers in Beziehung zu setzen[29])! Allein eine so denkwürdige Thatsache würde da, wo kleine Züge selbst des grossen Kaisers dankbar im Gedächtnisse der jüdischen Litteratur haften geblieben sind, sicherlich nicht vergessen oder mit Stillschweigen übergangen worden sein. Friedrich hat vielmehr sicherlich das Buch bereits vorgefunden, gerade so wie es sein italienischer Zeitgenosse, der noch vom h. Dominicus selber in seinen Orden aufgenommene Gründer der süditalienischen Dominicanerklöster, Nicolo de Giovenazzo mit seinem jüdischen Freunde Mose b. Salomo von Salerno[30]) die lateinische Uebersetzung des Führers studiert hat, die bereits zum festen Bestandstück der Litteratur gehört haben muss und nicht mehr als auffällige Neuigkeit empfunden und vermerkt wurde. Die Kunde von dem Ereignisse seines Erscheinens konnte ganz gut aus dem Kreise Samuel Ibn Tibbons selber, der, wie wir wissen, von seinem Vater her des Umgangs mit hohen Würdenträgern der Kirche nicht entbehrt haben wird, in christliche Kreise hinausgedrungen sein. Allein seine südfranzösische Heimath kann gleichwohl nicht das Vaterland des lateinischen Führers gewesen sein, da hier im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts die Uebersetzung arabischer Werke durch die vereinigte Arbeit von Christen und Juden, wie sie hierzu erforderlich gewesen wäre, nachweislichermassen noch nicht bewerkstelligt werden konnte. Eher dürfte an Spanien, die Wiege der wichtigsten und umfangreichsten Uebertragungen aus der arabischen Litteratur, an das Morgenthor aller mittelalterlichen Wissenschaft, an Toledo, zu denken sein, von wo

---

[28]) Vgl. die Nachweisungen bei M. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien (Wien 1884) S. 104 f.

[29]) Steinschneider a. a. O. 133.

[30]) Ib.

aus das Licht der Erkenntniss über die Culturländer Europas sich ergoss. Hierher war noch Michael Scotus gepilgert, der Erschliesser des Averroës für die abendländische Welt, nachmals der Bundesgenosse Kaiser Friedrichs II. auf seinen Eroberungszügen in den Gebieten des arabischen Schriftthums. Hier arbeiteten aber auch kirchliche und weltliche Macht zusammen, um die Thätigkeit des Uebersetzens zu einer nie vorher erreichten Blüthe zu bringen. In Tunis und in Murcia hatte die Kirche Hochschulen errichten lassen, um die Kenntniss des Arabischen und Hebräischen zu einer Streitwaffe in den Händen ihrer Sendboten und Vertheidiger umzuschmieden. Acht Dominicaner waren dazu ausersehen worden, das Eindringen in diese nichtchristlichen Litteraturen zu ihrer Lebensaufgabe zu machen. Soll doch sogar Alfonso der Weise eine Uebersetzung des Talmuds und der jüdischen Geheimlehre, der Kabbala, als eine der vielen Aufgaben, die sein rastloser und hochfliegender Geist der Kunst der Uebersetzer an seinem Hofe gestellt hat, angeordnet haben. Damals war freilich der lateinische Führer längst ein fester Besitz der christlichen Wissenschaft, aber die Analogie so vieler ähnlicher Unternehmungen dürfte auch für diese auf Spanien zurückweisen. Wenn ein Mann wie Raymund Martin, der gelehrteste wohl jener acht Dominicaner, in seinem Grundwerke der christlichen Apologetik, dem pugio fidei, da, wo er des Führers sich bedient, seine selbstständige Uebersetzung der ausgehobenen Stellen vorlegt[31]), so beweist dies ebensowenig Etwas gegen das längst erworbene Bürgerrecht der vorhandenen lateinischen Uebertragung, wie ein deutsches selbstübertragenes Citat aus Plato bei einem Philologen das Vorhandensein Schleiermacher's widerlegt. Raymund Martin war eben der Mann, seine Texte selber zu verstehen und der Krücken entrathen zu können.

Wenn wir so auf die Frage, woher der lateinische Führer der Scholastiker gekommen sei, eigentlich ohne Antwort bleiben müssen, so würde es uns bei der zweiten und dringenderen Frage, wohin diese Uebersetzung gerathen sei, nicht besser ergangen sein, hätte nicht eine glückliche Entdeckung des der Wissenschaft zu

---

31) Menendez Pelayo a. a. O. 509 n. 1.

früh entrissenen Rabbiners von München, Dr. Josef Perles[32]), uns in den Stand gesetzt, den Verbleib und die spätere Geschichte dieses Buches in hellstem Lichte zu zeigen. In einem Pergamentcodex des ehemaligen Klosters Kaisheim, einem Folianten von 124 Blättern, der jetzt in den Besitz der K. Hof- und Staatsbibliothek in München übergegangen ist, erkannte Perles den lange gesuchten und fast verloren geglaubten Führer in dem lateinischen Gewande, in dem ihn seit den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts die christliche Welt kennen gelernt hatte. Bei näherer Erforschung ergab sich aber noch ein weiterer und noch wichtigerer Fund durch die Wahrnehmung, dass diese handschriftliche alte Uebersetzung seit mehr denn vierthalbhundert Jahren gedruckt vorliegt. Denn die 1520 in Paris erschienene lateinische Uebertragung, die unter dem Namen des Bischofs Giustiniani geht, stellt sich einfach als Abdruck, um nicht zu sagen, Abklatsch des alten Lateiners unserer Handschrift dar.

Die Absicht des Plagiates hat Augustinus Giustiniani sicher fern gelegen. Er glaubte genug vom Eigenen hinzugethan zu haben, wenn er der ungekämmten Latinität seiner Vorlage hier und da die Haare zurechtstrich, ein Federchen hinwegputzte und für ein reputierliches Auftreten seines Textes sorgte. Einer der begeistertsten Bücher- und Handschriftensammler der Renaissance, ein Pfleger der semitischen Sprachen und Litteraturen, wird der Bischof von Nebbio auf Corsica, der Freund des Erasmus, des Thomas Morus und des Pico von Mirandola, dem sein wissenschaftlicher Ruhm mehr als seine Diöcese und seine Hofämter galt, die lateinische Handschrift, die er in Paris drucken liess, in seiner Büchersammlung vorgefunden und mit hastiger Ungeduld ans Licht befördert haben. Mögen auch die unglaublichen Flüchtigkeiten, die seine Ausgabe entstellen, mehr seine Abschreiber und Setzer als seine eigene Gelehrsamkeit belasten, erhöht hat er den Ruf seiner Herausgeberkunst damit keineswegs. Denn die bereits von Justus Scaliger im 62. seiner Briefe Isaac Casaubonus gegenüber mit gewohntem Scharfblick hervorgeholten Fehler, die er frei-

[32]) Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen „Führers". Breslau 1875.

lich selber ins Unendliche vermehren zu können erklärte, wie die durchgehende Verwechslung von spiritualis mit specialis, von philosophia mit prophetia, brevitas mit bonitas, aptitudo mit altitudo sind keineswegs die stärksten Proben von den Fallstricken, die in dieser Ausgabe auf den ahnungslosen Leser lauern. Da entstehen durch unwissende Auflösung der in den alten Handschriften gewöhnlichen Compendien oder Abkürzungen die ärgerlichsten und zugleich lächerlichsten Fehllesungen und Missverständnisse. So verwandelt sich das Wort communia = Regeln in consequentia, et solutionem wird in et Salomon verballhornt, aus communicant wird cantant, aus interfectio intentio und vollends aus Nichomachia, des Aristoteles nikomachischer Ethik, Necromagia. Die Interpunction freilich, über die der jüngere Buxtorf so entrüstete Klage führt, ist darin nicht schlechter und nicht besser als in den Handschriften und Drucken der Latinobarbari, immer derselbe Weg über Dächer, wenn nicht gar über Fallgräben und Hindernisse, so ziemlich das Gegentheil von Allem, was der Sinn und unsere Auffassung von der Rolle der Unterscheidungszeichen fordern. Aber in manchen Stücken war, wie dies bei der Natur der Handschriften nicht anders zu erwarten ist, der Text des Giustiniani doch auch dem des Münchener Codex vorzuziehen, so dass er bei dem Verhör zur Herstellung der richtigen lateinischen Leseart stets die Bedeutung eines beachtenswerthen Zeugen behalten wird.

So giebt es keine erste und keine zweite lateinische Uebersetzung des Führers aus dem Mittelalter, sondern nur die Eine alte namenlose, von Giustiniani mit geringer Appretur zum Druck beförderte, an der er aber so wenig wie Jacob Mantino[33]), der vielverdiente Arzt und Uebersetzer der Spätrenaissance, den man ebenfalls damit in Beziehung gebracht hat, ein Theil oder Verdienst besitzt. Wohl fühlt man sich angesichts der Menge von lateinischen Titeln, unter denen das Buch angeführt wird, leicht versucht, wiederholt unternommene Uebertragungen dafür anzunehmen, allein diese erweisen sich nur als schwankende Ueberlieferung und tastende Besserungsversuche für die Benennung des

---

[33]) Vgl. meine Widerlegung dieser Annahme in Revue des études juives XXVII, 39 n. 5.

Buches, keineswegs aber als Hinweise auf das Vorhandensein verschiedener Uebertragungen. Ueberblickt man nemlich das geschlagene Dutzend lateinischer Titel, unter denen der Führer in der Litteratur erscheint:

Directio neutrorum
Director neutrorum
Directio perplexorum
Demonstrator errantium
Ductor nutantium
Directio nutantium
Director nutantium
Director dubitantium
aut perplexorum
Dux neutrorum seu
dubiorum
Doctor perplexorum
Doctor titubantium
Doctor dubitantium,

so werden wir sie der Reihe nach nur als schwankende Bezeichnungen einer und derselben Sache bei Raymund Martin, Paulus Burgensis, Alphons de Spina, Giustiniani, Albertus Magnus und einer Pariser lateinischen Handschrift[34]) kennen lernen.

Eine wirkliche zweite lateinische Uebersetzung des Führers hat, wenn wir von der noch nicht untersuchten vaticanischen Handschrift No. 4, 274, die vielleicht nach dem Titel: Dux Neutrorum mit der alten identisch ist, und einer von J. Chr. Wolf[35]) angeführten, angeblich von einem deutschen Juden im 17. Jahrhundert unternommenen absehen, erst 1629 Johann Buxtorf der Jüngere, der berühmte Hebraist von Basel, selbstständig unternommen und herausgegeben. Von seinem Vorgänger im Uebersetzeramte konnte er umsoweniger Gebrauch machen, als er in dessen Werke eine zum Texte Ibn Tibbon's, den er selber zur Grundlage in Ermangelung des Originales nehmen musste, gar nicht stimmende Arbeit erblickte, die ihm tausend Willkürlichkeiten und Abwei-

34) Perles a. a. O. Anmerkungen p. 1 n. 2 und 3 n. 5, 6, 9.

35) Bibliotheca hebraea I, 858.

chungen als ebensoviele Räthsel aufgab, in denen er sich nicht zurechtzufinden wusste. Ihm war nemlich verborgen, was ebenfalls Perles zu entdecken vorbehalten blieb, dass der lateinische Führer, den Giustiniani herausgegeben hat, auf der hebräischen Uebersetzung des Charisi ruhte. Buxtorf war Fachmann genug und des philosophischen lateinischen Ausdrucks, wie er in seinen Tagen noch in lebendiger Uebung und Anwendung verbreitet war, hinreichend mächtig, um der Hülfe seines Vorläufers entrathen zu können. Sein Werk hat rasch ein so hohes Ansehen errungen, dass der gelehrte Büchersammler Jakob Roman[36]) in Constantinopel bereits 1634 daran gehen wollte, eine Polyglotte des Führers in drei Columnen herauszugeben, in denen der arabische Text in hebräischen Charakteren vorangehen, der hebräische Ibn Tibbon's die Mitte einnehmen und der lateinische Buxtorfs den Schluss bilden sollte. Aus dieser lateinischen Uebersetzung hat kein Geringerer als Leibnitz den Führer kennen gelernt und eine Verehrung für den Autor und sein Werk geschöpft, in der er nur von Einem übertroffen werden konnte, von Justus Scaliger. Noch bewahrt die K. Bibliothek von Hannover das ehrwürdige Exemplar dieser Ausgabe, das über und über von den lateinischen Anmerkungen[37]) des grössten Polyhistors der Neuzeit bedeckt ist, in denen er Schritt vor Schritt den Offenbarungen eines Geistes nachgieng, den er am Schlusse auf dem Deckel seines Buches als einen ausgezeichneten Philosophen, einen hervorragenden Mathematiker, einen hochgelehrten Arzt und Schriftforscher bezeichnet. Hier hat Leibnitz Maimûni in dem Hauptwerke kennen gelernt, auf das er bereits durch seinen Spinoza aufmerksam geworden sein mag, in dessen Bibliothek unter den wenigen hebräischen Büchern, die sie zählte, die Venezianer Ausgabe des Tibbonidischen Führers von 1551 nicht gefehlt hat[38]).

---

[36]) M. Kayserling in Revue des études juives VIII, 93.

[37]) Herausgegeben vom Grafen Foucher de Careil in seiner Schrift: Leibniz, la philosophie juive et la cabale (Paris 1861).

[38]) A. J. Servaas van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza, Haag 1889 p. 132. S. meine Bemerkung daselbst p. 204.

Ueberflüssig ist aber die alte lateinische Uebersetzung des Führers auch durch Buxtorf's Unternehmung nicht geworden. Giustiniani's Ausgabe ist selten, gleich einer Handschrift, und für die wissenschaftliche Quellenscheidung der Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie so gut wie nicht vorhanden. Eine Aufsuchung des gesammten handschriftlichen Materiales des alten Lateiners, die sicherlich noch manchen in den Bibliotheken unerkannt vergrabenen und des Erweckers harrenden Zeugen dieser Ueberlieferung zu Tage bringen wird, ist darum die nächste dringende Forderung der Wissenschaft, die ein lebendiges Interesse daran hat, den Führer in der Gestalt vorgelegt zu erhalten, in der ihn das gesammte christliche Mittelalter seit seinem Bekanntwerden gelesen hat. Fast unwillkürlich richtet sich bei diesem Wunsche der Blick auf den reich verdienten Pfleger, Gönner und Wiedererwecker der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Prof. Clemens Baeumker in Breslau, der mit Georg Freiherrn von Hertling in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ein Organ für die kritisch gereinigte Herausgabe der Grundtexte dieser Wissenschaft aus Handschriften und Wiegendrucken begründet hat. Bereits hat er selber in Heft 2—4 des ersten Bandes dieser Sammlung mit musterhafter Genauigkeit und entsagender Hingebung den lateinischen Text des einen der beiden Hauptwerke des mittelalterlichen jüdischen Denkens, die Lebensquelle jenes Avencebrol[39]), hinter dem für die Scholastiker die Persönlichkeit des jüdischen Dichterfürsten und Philosophen Salomon Ibn Gabirol verschwand, aus allen bisher bekannten Handschriften unter Hinzufügung eines erschöpfenden terminologischen Wörter- und Stellenverzeichnisses vorgelegt. So erübrigt für ihn auch noch die Lösung der zweiten Aufgabe, die seine Wissenschaft stellt, die Herausgabe auch des zweiten jüdischen Grundwerkes der mittelalterlichen Philosophie, die Herstellung des echten Textes jener alten lateinischen Uebersetzung des Führers, für die Giustiniani's Ausgabe nur die Bedeutung eines einzigen und noch dazu in Folge ihrer Fehlerhaftigkeit untergeordneten Zeugen zukommt. Schon ist die Münchener

[39]) Auencebrolis (Ibn Gebirol) fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dom. Gundissalino. Münster 1892—5.

Handschrift nicht mehr die einzige Unterlage für die Gestaltung dieses Textes, da auch aus anderen Bibliotheken, wie z. B. Cambridge, Theile dieses Buches zu Tage gekommen sind und die Handschrift des Vatican leicht ein Exemplar des Ganzen aufweist. Neue Forschungen werden weitere handschriftliche Quellen zu Tage fördern und über den Charakter und vielleicht auch den Ursprung jenes alten Unternehmens, sicherlich eines ehrwürdigen Denkmales mittelalterlicher Uebersetzerthätigkeit, ungeahnte Aufschlüsse bringen. Dann wird auch für Charisi's hebräischen Führer der Tag gekommen sein, ein Buch von neuen Fehlern und Flecken zu reinigen, das unter den Sünden seines Urhebers bereits schwer genug im Laufe der Geschichte gelitten und gebüsst hat. Mögen dann auch entscheidende Funde die Anonymität und das Dunkel lichten helfen, das heute noch über der Frage der Entstehung des lateinischen Führers lastet!

IV.

Die Uebersetzung des Führers in die neueren Sprachen.

1. Die castilische Uebersetzung Pedro's von Toledo.

Eine der merkwürdigsten Thatsachen in der Ruhmesgeschichte des Führers hat erst die allerjüngste Zeit ans Licht gebracht. Mario Schiff, ancien elève der Pariser Ècole des Chartes, hat bei seinen Studien in der Nationalbibliothek zu Madrid in der herrlichen in Gold und Farben ausgeschmückten Handschrift KK—9 die castilische Uebersetzung des Führers zum ersten Male untersucht und die Ergebnisse seiner Forschnngen soeben[40]) vorgelegt. Kaum mehr als der Name des Werkes war bisher bekannt geworden, ein flüchtiger blutleerer Schatten, auf den nur Menendez Pelayo vorübergehend die Aufmerksamkeit gelenkt hatte. Jetzt erfahren wir, dass in dem Jahre, da der Schrecken und die Geissel der jüdischen Gemeinden Spaniens, Vincente Ferrer, aus diesem Leben schied, der Nachruhm des grössten jüdischen Denkers, eines Sohnes Spaniens, in den gelehrten christlichen Kreisen dieses Landes in so unbestrittener Geltung war, dass eine Uebersetzung seines Führers in die Sprache

[40]) Revista critica de Historia y Literatura II, 160—76 (Madrid 1897).

Castiliens ein Bedürfniss wurde. In der traurigen Zeit, da von den verschiedensten Seiten die Saat ausgestreut wurde, die in der Vertreibung der Juden aus Spanien aufgehen sollte, sehen wir den Juden Maimûni in neuem Gewande von dem geistigen Leben seines Heimathslandes Besitz nehmen und in das Heiligthum seiner Muttersprache den Einzug halten. Ein Sprosse eines der angesehensten Adelsgeschlechter Castiliens, das nachmals so viele spanische Staatsmänner, Feldherren, Dichter und Gelehrte aus seiner Mitte hervorgehen sah, Gomez Suares de Figuerōa, voll philosophischer Bildung und Gesinnung, war der geistige Urheber und Förderer dieses Unternehmens. Er war der Sohn des Ritters Don Lorenço Suares de Figuerōa, des Grossmeisters des Ordens der Brüder des h. Jakob vom Schwerte oder der Ritterschaft von Santiago, der die Aufgabe zugefallen war, nach dem Vorbilde der Templer für die Pilger zum Grabe in Santiago de Compostela den Weg freizuhalten. So bewährt sich auch hier noch der Zug mittelalterlicher Unbefangenheit, die einen Abkömmling einer alten Adelsfamilie, den Sohn eines der Paladine der spanischen Christenheit nach dem Werke des jüdischen Theologen Verlangen tragen lässt. Pedro de Toledo, der Sohn Meister Johanns von Castillo war es, dem die ehrenvolle Aufgabe der Uebertragung des Führers ins Castilische, seiner Romançirung, wie man sagte, anvertraut wurde. Im Jahre 1419 sehen wir ihn in Zafra, einer Stadt im Gebiete von Badajoz, bereits den zweiten Band seines Werkes zum Abschluss bringen. Nach einer am Ende des Ganzen angebrachten Angabe wäre der dritte Theil erst am 8. Februar des Jahres 1432 in Sevilla übersetzt und beendet worden, so dass Schiff annimmt, das Werk sei erst nach dem Tode seines Veranlassers und Mäcens, der im Jahre 1429 bereits verstarb, zu Ende gebracht worden. Es ist jedoch nicht unmöglich, dass dieses Datum sich auf das Jahr der Anfertigung dieser Handschrift bezieht und von dem Schreiber herrührt, Alfonso Peres de Caç[e]res, durch dessen Namen wir an Spinoza's Schwager erinnert werden, sicherlich einem Mitgliede einer jüdischen Familie, die in den Verfolgungsjahren 1391 oder 1412—14 durch die Taufe dem Tode sich entzogen haben wird.

Auch Peter von Toledo, in dem Schiff den Verfasser

einer Schrift über die Frage, warum die Engel nicht zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten sein können, erkennen möchte, wird ebenfalls entweder selber ein getaufter Jude oder der Sohn eines solchen gewesen sein. Er muss trotz seiner weltlichen Beschäftigungen die Musse gefunden haben, in die philosophische Litteratur der Alten in ihren arabischen und hebräischen Uebersetzungen, wie auch in die der Muhammedaner und Juden einzudringen. Es ergiebt sich nemlich gegen die Annahme seines Herausgebers oder Bearbeiters, dass er wohl des Arabischen noch mächtig gewesen sein muss. Ihm sind die arabischen Namen der von ihm angeführten Autoritäten die allein geläufigen. Maimûni selbst heisst für ihn el Cordovi, der Mann aus Cordova, Alexander von Aphrodisias, den er offenbar nach dem 31. Capitel des ersten Theiles des Führers anführt, Alixandre Alfaradosi, Algazel wird mit seinem Vornamen Abu Hamid, Ibn Badja vollends als Mahomad Abuzecaria, d. h. als Sohn des Jachja und Alfarabi als Abunacer Alfaravi eingeführt. Er citirt den Aristoteles nach der arabischen Uebersetzung (morisca) und hat sicher auch das ethische Buch Gazzâli's, das er als el peso de las costunbres bezeichnet, die bekannte Wage der Sitten oder Handlungen, im arabischen Urtext gelesen. Seinen Maimûni aus dem Original zu übersetzen hat er sicherlich nur aus Mangel an einem Exemplare desselben unterlassen müssen, da ein solches zu seiner Zeit in Spanien kaum mehr zu beschaffen war.

Dagegen ist er über die hebräischen Uebersetzungen des Führers vollkommen unterrichtet. Ja, wenn wir nicht an einen Fehler in seiner Handschrift glauben sollen, muss er sogar vier hebräische Uebersetzungen gekannt haben, die in Spanien verbreitet waren. Mit Gewaltsamkeit liesse diese Angabe allenfalls sich so ausgleichen, dass Pedro auch die hebräische Bearbeitung des Führers in Versen durch Mattatja b. Chartom[41]) bekannt und neben der lateinischen Uebertragung selbstständig vor ihm gerechnet und zur Herstellung der Vierzahl berücksichtigt worden wäre, da er durch die Bemerkung über die aus Uebersetzungen geflossenen Uebersetzungen auf

---

[41]) Steinschneider a. a. O. 428 n. 411.

die lateinische anzuspielen scheint. Aber wie dem auch sein möge, sicher ist, dass er Samuel Ibn Tibbon und Jehuda Charisi genau gekannt und richtig dahin beurtheilt hat, dass jener der grössere Fachmann, dieser der bedeutendere Sprachkenner gewesen sei. Allein trotz dieser zutreffenden Würdigung sehen wir ihn doch Charisi zu seiner Vorlage erheben. Es genügt nemlich ein Blick auf den Text des Vorwortes Maimûni's, der Widmung an Ibn Aknin, um über die Entscheidung der Frage, welcher der beiden hebräischen Uebertragungen Pedro von Toledo sich angeschlossen habe, sofort ins Klare zu kommen. Jede Wendung lässt die Vorlage des Charisi durchschimmern. Ein Wort, das gleich an der Schwelle den spanischen Uebersetzer zum Stolpern gebracht hat, verräth allein schon entscheidend diese seine Abhängigkeit. Statt des Ortsnamens Alexandria, das Ibn Tibbon gebraucht, wendet der puristisch sich zierende Charisi allerdings nach dem Vorgang der egyptischen Juden selber das biblische No Amon an, durch das der ahnungslose Castilianer zu Falle kommt, da er es nicht als geographische Bezeichnung erkennt. Wo er von der Hand der Trennung spricht (la mano de tu separamiento), klingt die poetische Redefigur des Dichters der Makamen heraus, durch die er die nüchternen Worte seiner Vorlage verschönen zu müssen glaubte. So gross ist die Abhängigkeit der castilischen Uebersetzung von Charisi, dass sie an manchen Stellen zur Verbesserung oder zur Entscheidung über die richtige Leseart dieses Textes herangezogen werden kann.

Pedro von Toledo ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe vollkommen bewusst gewesen. Er wird nicht müde, auf die Fehlerquellen aufmerksam zu machen, die in den Irrthümern der oft unzuverlässigen Übersetzer, ganz besonders aber der fast durchwegs unwissenden Abschreiber auf den neuen Bearbeiter lauern. Wenn er trotzdem für seinen Theil eine fehlerfreie Leistung zu Stande zu bringen hofft, so hat schon der boshafte Glossator, der die ersten zwanzig Blätter seiner Arbeit mit seinen bissigen Zwischenreden begleitet, auf diesen Selbstwiderspruch und die Unmöglichkeit in dieser Versicherung den Finger gelegt. Pedro traut eben seiner Sachkunde, in der er von einer schwärmerischen Verehrung für

Maimûni unterstützt wird, und seiner Gewissenhaftigkeit den Erfolg und die Sicherheit zu, sich in Ehren aus den tausend Schlingen zu ziehen, die auf seinem Wege liegen.

Die in 178 Capitel zerfallende und schon dadurch die Vorlage Charisi's wiederspiegelnde Handschrift — Ibn Tibbon hat nach dem Zahlenwerthe der hebräischen Benennung des Paradieses 177 Capitel — ist in vollendeter Weise, zum Theil auch noch in ihrem einstigen Bilderschmucke, erhalten. Sie ist auch, wie wir durch das sichere Zeugniss einer allerdings jetzt verschwundenen, einst in der Colombina vorhanden gewesenen Handschrift wissen, auch nicht etwa als die einzige ihrer Gattung zu betrachten. Mit wie aufmerksamer Sachkenntniss sie studirt wurde, beweisen die alle Ränder und Zwischenräume der ersten zwanzig Blätter über und über bedeckenden scharfen und ausfälligen Bemerkungen eines einstigen Besitzers, der ebensowohl das Sprachliche wie die Sachen selber in den Kreis seiner kritischen Untersuchung zu ziehen vollauf im Stande war.

Die Kürzungen in den Anführungen der rabbinischen Texte, die zum Theil schon wegen ihrer nur durch ausgreifende Umschreibungen zu erklärenden epigrammatischen Knappheit oder der Fremdartigkeit und Unverständlichkeit ihres Inhaltes willen einem christlichen Leserkreise unzugänglich erschienen, hat diese castilische Uebersetzung mit der altlateinischen gemein. In allen anderen Stücken scheint sie jedoch durchaus objectiven Character zu bewahren, so dass auf den christlichen Ursprung des Uebersetzers aus seinem Werke selber nicht zu schliessen wäre. Eine schärfere Kennzeichnung von Pedro de Toledo's Arbeit kann jedoch erst von der Veröffentlichung weiterer Proben aus seinem Werke erwartet werden.

2. Die italienische Uebersetzung Amadeo b. Mose's aus Recanati.

Mehr als 160 Jahre sind ins Land gegangen, ehe wir von einer zweiten Uebersetzung des Führers in eine der europäischen Landesprachen, diesmal die italienische, Kunde erhalten, die allerdings vor ihrer eben erst erfolgten Depossedirung durch die castilische den Ruhm genossen hat, als „die älteste des Werkes in einer

lebenden Sprache"[42]) zu gelten. Nur zwei Exemplare dieser Bearbeitung, beide in hebräischen Charakteren, haben sich erhalten, das eine unter den Handschriftenschätzen der kön. Bibliothek zu Berlin, das andere in der Sammlung J. B. de Rossi's, der bereits 1803 in seinem italienischen Kataloge davon Mittheilung machte. Als Uebersetzer führt sich Jedidja oder Amadeo, der Sohn des Mose aus Recanate ein, der 1581 oder 83 diese seine italienische Wiedergabe des Führers unter dem Titel erudizione de' confusi seinem Bruder Elia in die Feder dictirte, der sie, wie er mit einem Worte der Bibel (Jer. 36, 18) sich ausdrückt, mit Tinte[43]) ins Buch eintrug. Amadeo war durch seine eindringende Kenntniss der hebräischen Litteratur, durch philosophische und mathematische Vorstudien für die Lösung seiner Aufgabe hinreichend vorbereitet. Er ist auf manchem Blatte des jüdischen Schriftthums als Copist von Handschriften wie als selbstständiger Schriftsteller verzeichnet und besonders durch seine Gewandtheit im Gebrauche der hebräischen Sprache in Prosa und Poesie bekannt. Sonntag den 8. November 1580 sehen wir ihn als Erzieher in das Haus des Isak b. Jehuda von Urbino eintreten, wo er den Unterricht des damals 23jährigen Sohnes Mose zu leiten hatte. Seine allgemeine Bildung verräth die Beherrschung der lateinischen Sprache, aus der er z. B. das apokryphische Buch Judith übersetzt, an dessen Schlusse er kurz den Inhalt in einem hebräischen Gedichte wiederholt, das in einem Akrostichon das hebräische Alphabet und seinen vollen Namen[44]) Jedidja b. Mose aufweist. Er hat, wie ein stillschweigendes Citat in der Einleitung zum italienischen Führer zeigt, auch seinen Tasso inne und beweist durch seine meist richtige Wiedergabe der wissenschaftlichen Termini durch ihre im Lateinischen und in den modernen Sprachen üblichen Bezeichnungen seine Vertrautheit mit der wissenschaftlichen Litteratur seiner Tage. In

---

[42]) M. Steinschneider, Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin II, 34.

[43]) Dies hat Gustavo Sacerdoti in den Rendiconti der R. Accademia dei Lincei 1892 p. 315 n. 2 verkannt.

[44]) Das Akrostichon ist trotz eines Irrthums in der Aufeinanderfolge der Verse, die jedoch der Schreiber der jetzt mir gehörigen Handschrift Ghirondi 21—22 bereits bezeichnet hat, vollkommen in Ordnung.

dem Emanuel von Fano, dem er in Ausdrücken überschwenglicher Verehrung sein Buch widmet, hat Steinschneider Menachem Asarja da Fano, einen der berühmtesten italienischen Rabbiner und Kabbalisten, erkennen wollen, dessen Name dem Unternehmen die Bedeutung einer ganz besonders denkwürdigen Thatsache in der jüdischen Culturgeschichte Italiens verleihen würde. So lange jedoch die Persönlichkeit, der die Widmung gilt, nicht mit Sicherheit erschlossen ist, wird es erlaubt sein, an einen anderen mehr im Leben als in der Wissenschaft hervorragenden Mäcen aus dem angesehenen Geschlecht derer von Fano zu denken als an den nachmaligen Rabbiner von Reggio.

Amadeo von Rimini, wie Jedidja genannt wird, erinnert in seiner Verehrung für Maimûni, in seiner Ablehnung unbefugter Kritikaster wie in seiner Dankbarkeit für wirkliche Belehrung an Pedro von Toledo. Für ihn ist der Urheber des Führers ein Mann von der höchsten Vollendung in den speculativen Wissenschaften, in der Mathematik ein Euklid, in der Naturwissenschaft ein Galen, göttlicher als Plato und in der Astronomie Ptolemäus überragend. Aber bei aller Meisterschaft Maimûni's und seiner Kunst, das Dunkelste klar zu machen, setzt sein Buch denn doch zu viel Vorkenntnisse in den Wissenschaften voraus, die den gewöhnlichen Leser, der seiner Universalität entbehrt, von dem Buche fernzubleiben zwingen. Diese Wahrnehmung und der Wunsch, an dem köstlichen Buche so viel Leser als möglich sich laben und heranbilden zu sehen, haben unserem Amadeo die zwingende Pflicht auferlegt, es in „das vulgäre, allen zugängliche Italienisch“ zu übersetzen. Und was auch immer im Einzelnen an seiner Leistung zu bemängeln sein mag, im Ganzen muss nach den von Sacerdote vorgelegten und in lesbares Italienisch umgeschriebenen Proben[45]) bekannt werden, dass an Fluss der Rede und Einfachheit des Vortrags, verbunden mit einer seltenen Durchsichtigkeit des syntaktischen Gefüges und Satzbaues, diese Uebersetzung den Vergleich mit jeder ihrer Vorgängerinnen und mit gar mancher ihrer Nachfolgerinnen nicht zu scheuen braucht. Sein Werk hat

---

[45]) A. a. O. 318—25.

sicherlich Manchem den Zugang zum Verständnisse des Führers eröffnet, der in der Uebersetzung Ibn Tibbon's, aus der die Amadeo's geflossen ist, ein Buch mit sieben Siegeln erblicken musste.

3. Die Uebersetzungen des Führers im 19. Jahrhundert.

Dritthalb Jahrhunderte mussten dahin gehen, ehe wir wieder von einer Uebersetzung des Führers, dann aber freilich gleich von einer ganzen Reihe von Uebertragungen hören, durch die das Buch Maimûni's seinen Einzug in die neuern Cultursprachen feiert. Die Benutzung und Bewunderung des Führers hat in jenen scheinbar stillen Zeiten jedoch keineswegs eine Unterbrechung, sondern in jüdischen und ausserjüdischen Kreisen eher noch eine Steigerung erfahren. Das Verlangen nach dem Besitze des Originals ward in der Wissenschaft immer wieder rege. Thomas Hyde, der 1703 verstorbene Oberbibliothekar der Bodleiana in Oxford, trug bereits am 10. December 1690 auf eine Herausgabe des arabischen Textes an, den eine lateinische Uebersetzung mit Anmerkungen begleiten sollte. Eduard Pococke, der am 10. September 1691 hinweggenommene grosse englische Arabist, hatte schon 1654 den Originalien der übrigen Schriften Maimûni's in seiner Porta Mosis die erfolgreichste Aufmerksamkeit zuzuwenden angefangen. Bald sollte dem Führer eine neue geschichtliche Einwirkung beschieden sein, wie er sie einst kurz nach seiner Entstehung geübt hatte. Das geistige Licht, das von Moses Mendelssohn auf seine Glaubensgenossen in der Folge ausstrahlt, sehen wir an diesem Buche sich entzünden, das auch das Wunder gewirkt hat, aus Salomon Maimon einen deutschen Philosophen zu machen, der seine Kantische Philosophie in einem hebräischen Commentar zum Führer niederlegte. Der nimmer rastende Einfluss und die zunehmende Verbreitung des alten, aber nicht veraltenden Buches musste endlich dem Bedürfnisse nach neueren, allgemeiner verständlichen Uebertragungen desselben Befriedigung schaffen.

Bezeichnend für den Kreis, in dem die Nachfrage nach dem schwierigen Werke zuerst und am Stärksten sich regte, erscheint 1829 in Zolkiew von Mendel Lewin aus Satanow eine neue

hebräische Uebersetzung fast des ganzen ersten Theiles des Führers, die sich durchwegs von der Rücksicht auf die Lesbarkeit und Leichtverständlichkeit ihrer Vorlage beherrscht zeigt. Aber schon nach einem Jahrzehnte sehen wir das Verlangen nach diesem Grundwerke des jüdischen Schriftthums auch in deutschen Landen so mächtig erwachen, dass fast gleichzeitig von zwei Seiten her an der Einführung des Buches in die deutsche Sprache gearbeitet wird. 1838 legt der durch die Kenntniss des arabischen Originals vortrefflich für seine Arbeit vorbereitete Dr. Simon B. Scheyer in Frankfurt am Main den dritten durch seine Bedeutung für die jüdische Theologie besonders wichtigen Theil in deutscher Uebersetzung vor. Im Verständnisse seiner Vorlage stets vom Originale geleitet und durch die beiden alten hebräischen Uebersetzungen controlirt, mit philosophischer Bildung und quellenmässiger Kenntniss der alten Philosophie ausgestattet, liefert Scheyer eine Arbeit, die trotz mancher unausweichlichen Zeichen der Anfängerschaft auf diesem Gebiete stets Werth und selbstständige Bedeutung behalten wird. Ein Jahr darauf erscheint in der Uebersetzung des am 16. Februar 1855 zu Breslau verstorbenen Rafael Fürstenthal der erste Theil des Führers 1839 in Krotoschin. Bei aller achtungswerthen Sachkenntniss und Hingebung des Herausgebers musste sein Werk schon in Folge der von jeder Unterstützung durch das Original verlassenen Art seiner Arbeit hinter der Leistung Scheyer's weit zurückbleiben. Der ergötzlichen Missverständnisse giebt es hier nicht wenige. Aus dem Lieblingsschüler Maimûni's ist durch die falsche Auflösung einer Segensformel gleich an der Schwelle des Buches ein Gemeindevorsänger geworden. Die Theologen oder Dogmatiker des Islâm, die Mutakallimûn, hören durch das ganze Buch auf den Namen von Wortphilosophen, von sachlichen Unzulänglichkeiten und Schwerfälligkeiten gar nicht zu sprechen.

Aber schon hatte die Kunde von der erlösenden That, die bald Salomon Munk am Führer beschieden sein sollte, von weiteren Bemühungen um die deutsche Uebersetzung abgeschreckt und den zweiten Theil des Werkes um eine selbstständige Verdeutschung gebracht. Es war durch Proben einer französischen Ueber-

tragung bekannt geworden, dass der ausgezeichnete Kenner des Arabischen, der in der Schule Silvestre de Sacy's zum Beherrscher seines Faches herangereifte, 1803 zu Glogau in Preussisch Schlesien geborene Salomon Munk die Herausgabe des arabischen Führers und dessen französische Bearbeitung zu seiner Lebensaufgabe sich ersehen habe. Die Handschriften des Originals in den europäischen Bibliotheken nicht minder als beide hebräische Uebersetzungen nach deren handschriftlicher Ueberlieferung hatten längst bereits das unablässige Arbeitsfeld des rastlosen Forschers zu bilden angefangen, der durch die Vertiefung in die Quellen Maimûni's, in die Philosophie der Griechen und ihrer Schüler, der Araber, immer mehr gleichsam zu dem geborenen Interpreten seines Autors heranwuchs. So fest hatte er sich in den Besitz seines Textes gesetzt, so klar und unverrückbar stand das Bild der zu lösenden Aufgabe vor seiner Seele, dass selbst die schrecklichste Katastrophe, die einen Forscher treffen kann, das Erlöschen seines Augenlichtes, ihn von der Ausführung seines Vorsatzes nicht abzubringen vermochte. Als dann mitten in der Nacht, die um seine Augen sich gelegt hatte, wie ein rettendes Licht das Bild seiner edlen Mäcene, des Barons und der Baronin James Rothschild in Paris erschien, welche die Drucklegung des monumentalen Werkes übernahmen, da stand sein Entschluss, den arabischen und französischen Führer durch die Presse zu führen, mit unaufhaltsamer Gewalt für ihn fest. Im April des Jahres 1856 durfte er die Vorrede des fertigen ersten Bandes abschliessen, in der er mit stiller, aber um so ergreifenderer Grösse in vornehmer Zurückhaltung nur vorübergehend sein furchtbares Verhängniss streift. Aber es bedarf der von dem Bilde des Blinden und seines Führers wundersam getroffenen Pietät nicht, um dem Werke, das hier geschaffen wurde, mit sympathischem Staunen gegenüberzutreten. Der Geist gediegener Wissenschaftlichkeit, liebevoll in den Gegenstand ohne Affectation und äusserliche Motive versenkten Hingebung, redlicher, nur auf die Wahrheit ausgehender philologischer Schulung und Zucht schweben über dem Werke, dessen vornehme Ausstattung die Gesinnung spiegelt, in der das Ganze unternommen und ans Licht gefördert worden ist. Hier lag neben dem zum ersten Male auf

Grund eines ebenso sorgfältigen als erschöpfenden Verhörs der Handschriften-Zeugen hergestellten arabischen Texte eine französische Uebersetzung vor, die an Treue und Eleganz den höchsten Anforderungen unserer fortgeschrittenen wissenschaftlichen Uebersetzerkunst Rechnung trägt und in aufschlussreichen, dem Stoffkreise der arabischen Philologie und Philosophie entnommenen Anmerkungen ihre Begründung findet. In Abständen von fünf zu fünf Jahren erschienen 1861 und 1866 die beiden anderen Bände des Werkes, dessen glücklicher Abschluss bei den Verhältnissen, unter denen es unternommen und zu Ende geführt wurde, als ein denkwürdiges litterarisches Ereigniss betrachtet werden muss. Mag auch die im Schatten des fertigen Buches eine Zeit lang verkümmernde Einzelarbeit späterhin noch manche Berichtigung und Verbesserung im Texte des Führers wie in Munk's Uebersetzung zu Tage fördern, das Buch als Ganzes wird nichtsdestoweniger allezeit als eine der verdienstvollsten Leistungen auf dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gelten müssen.

Jetzt waren die Schleusen geöffnet, durch die der Inhalt des Führers sich in die übrigen europäischen Sprachen ergiessen konnte. Den noch fehlenden deutschen zweiten Theil brachte bereits 1864 der neuhebräische Dichter M. E. Stern hinzu, mehr einen Abklatsch der französischen Vorlage freilich als eine selbstständige Uebertragung der Gedanken Maimûni's, an Werth darum hinter Scheyer's drittem und selbst hinter Fürstenthal's erstem Theile erheblich zurückstehend.

1870 folgte, ebenfalls ängstlich in den Spuren Munk's wandelnd, aber denn doch auch von selbständiger Mitarbeit zeugend, der erste Theil der italienischen Uebersetzung des Führers, la Guida degli Smarriti betitelt, die der Rabbiner[46]) von Florenz, David Jacob Maroni, in Livorno herausgab. In Folge der reichen zu den Anmerkungen der französischen Uebersetzung hinzugetretenen eigenen Ergänzungen des Bearbeiters, der, an ein Laienpublicum sich wendend, über Vieles sich verbreiten zu müssen glaubt, was Munk übergehen durfte, ist das 1876 fortgesetzte Buch zu einem

[46]) M. Schiff a. a. O. 164 hat irrthümlich aus ihm einen Jesuitenpater gemacht.

Umfange angeschwollen, der die der übrigen Uebersetzungen erheblich übersteigt. Eine pietätvolle Biographie des, wie heute hinzugefügt werden kann, auch von Goethe schon in den Lehrjahren durch eine einstündige Unterhaltung ausgezeichneten, bereits am 6. Februar 1867 durch einen plötzlichen Tod hinweggerafften Salomon Munk leitet mit Recht diese Uebersetzung ein.

1878 erschien das erste Heft der von Dr. Moritz Klein, jetzt Rabbiner in Gross-Becskerek in Ungarn, unternommenen, 1890 zu Ende geführten Uebersetzung des Führers ins Ungarische, zugleich die erste Uebertragung eines grösseren Buches aus der mittelalterlichen jüdischen Litteratur in das mächtig sich entwickelnde Schriftthum dieser neueren Sprache. Auch sie nimmt ständig von der Vorlage Munk's ihren Ausgangspunkt, dessen wesentlichste Anmerkungen zugleich mit übersetzt werden.

Den Character der Selbstständigkeit trägt unter den nach und durch Munk entstandenen modernen Uebertragungen des Führers noch am meisten die 1881 begonnene und 1885 zu Ende geführte unter dem Titel: the Guide of the Perplexed in London erschienene englische Uebersetzung Dr. M. Friedländer's, in der nur einzelne Stücke auf die Mitarbeit anderer Kräfte zurückgehen. Sowohl in der einleitenden Biographie Maimûni's und der Inhaltsübersicht der einzelnen Theile als in der Uebersetzung und den Anmerkungen unter und hinter dem Texte verräth sich die von Sachkenntniss und Hingebung zeugende eigene und unabhängige Arbeit des Herausgebers.

So stellt sich am Schlusse dieser Uebersicht das seltsame Ergebniss heraus, dass unter den neueren Litteraturen eigentlich nur die deutsche einer einheitlichen und zusammenhängenden wissenschaftlichen Uebertragung des denkwürdigen Werkes entbehrt. Abgesehen davon, dass eigentlich nur Scheyer's Arbeit auf ernste Beachtung Anspruch machen kann, ist schon der Umstand, dass an einem und demselben Buche von philosophischer Concentration und strenger Terminologie drei ungleichmässig vorgebildete, ohne Uebereinstimmung selbst in den Grundelementen der Uebertragung arbeitende Uebersetzer geschaltet haben, von vornherein der Lösung der schwierigen und grossen Aufgabe hinderlich gewesen. Vielleicht

ist aber gerade die Thatsache dieser Zersplitterung, die heute auch darin bereits ihre Folgen hat, dass die verschiedenen Theile des Buches nunmehr auch buchhändlerisch nur sehr schwer vereinigt zu beschaffen sind, ein Antrieb und eine Erleichterung für das Zustandekommen einer neuen Uebersetzung, die der deutschen Litteratur den Besitz einer selbständigen, von Munk unabhängigen Bearbeitung des wichtigen, nicht für die Geschichte des mittelalterlichen Denkens allein aufschlussreichen, sondern auch im Kampf der Meinungen unserer Tage, für die Befruchtung des religiösen Denkens auch heute noch nutzvollen und verwerthbaren Buches zuführen wird. Die Vertiefung in die grossen Arbeiten der arabischen Denker, deren Werken in neuerer Zeit mit Recht eine erhöhte Aufmerksamkeit sich zuzuwenden angefangen hat, die erweiterte Kenntniss der immer mehr aus der Haft der Handschriften ans Licht des Tages geförderten hebräischen Commentare des in allen Jahrhunderten seit seiner Entstehung so sorgfältig angebauten und gepflegten Führers werden nebst der fortgesetzten Berücksichtigung der seit Munk aufgetauchten Handschriften des arabischen Originals und seiner Uebersetzungen der neuen Bearbeitung ein Material bereiten, dessen Fülle und Nutzbarkeit selbst ein Uebersetzerwerk von höherer Vollendung als das von Munk verheisst. Möge die glückliche Hand, die neben der Beherrschung dieses Stoffes auch die Gewandtheit im künstlerischen Gebrauche des edelsten Uebersetzerwerkzeuges, der philosophischen deutschen Sprache, besitzen wird, nicht allzulange mehr auf sich warten lassen!

XV.

Zur logischen Lehre von der Induction.

Geschichtliche Untersuchungen.

Von

Paul Leuckfeld in Charkow (Russland).

Fortsetzung [172]).

b. William Whewell.

Wie Herschel will auch Whewell die methodologischen Ideen aus der Geschichte der Wissenschaften ableiten. Er ist sogar geneigt, diesen Weg als den einzig richtigen zu erklären. Allein seiner Ansicht nach würde es nicht genügen, einzelne Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaften zu analysiren: es muss vielmehr eine systematische Uebersicht des historischen Materials unternommen werden. Um die methodischen Vorschriften zu gewinnen, soll man übrigens nur solche Untersuchungen benutzen, die durchaus sichere Resultate ergeben haben. Dies trifft für die Wissenschaften zu, in welchen es sich überhaupt um die Aussenwelt handelt. Dementsprechend sucht Whewell das zu erforschende Wissensgebiet auf die Naturwissenschaften zu beschränken. Baco konnte über kein oder fast kein factisches Material verfügen und musste die Inductionslehre problematisch aufbauen. Das thatsächliche Material ist aber gegenwärtig reichhaltig geworden. Mochte das N. O. für sein Zeitalter noch so

172) S. Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. X, Heft 3.

vollkommen sein, so sei im XIX. Jahrhundert doch nothwendig, ein Novum Organon Renovatum auszuarbeiten.

Bei Whewell handelt es sich mehr um Denknormen, die angewendet werden sollen, und nicht blos, wie im Discourse, um das gewöhnlich übliche Verfahren. Wenn aber schon Herschel sich öfters für den Process, vermöge dessen man zu wissenschaftlichen Sätzen gelangt, viel mehr interessirt, als für den Inductionsschluss schlechtweg, welcher zu deren Begründung dienen soll, so stellt es sich Whewell geradezu zur Aufgabe, die Operation der Entdekung der Wahrheit zu erlernen, was auch aus den Titeln der Abhandlungen Novum Organon Renovatum und On the Philosophy of Discovery klar hervorgeht[173]).

Whewell hat sich die kantischen Ansichten über das apriorische Element im menschlichen Wissen angeeignet[174]). Er behauptet, durch das letztere werde in jeder Erkennsniss einmal ein wirkliches Object vorausgesetzt, da sonst die Erkenntniss keine reale wäre, und dann aber auch eine Idee (oder Ideen), vermöge deren das dem Denken gegenübergesetzte äussere Material vereint wird. Wenn aber Kant die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft von einander abgegrenzt und dem entsprechend in der Kritik der reinen Vernunft die apriorischen Formen des Raumes und der Zeit, die Kategorien des Verstandes und endlich die Ideen der Vernunft streng auseinander gehalten hatte, so geht Whewell auf die specielleren Ausführungen, die in der kantischen Lehre enthalten sind, nicht ein und erklärt blos, dass überhaupt kein Wissen ohne Ideen möglich sei, die Ideen machen dessen nothwendigen apriorischen Bestandtheil aus; sie sind die conditio

[173]) William Whewell, N. O. R. The third ed. Lond. 1858. Pref., p. III—XII. Ibid. p. 3—4. Book II, chapt. I, p. 28. Chapt. V, art. 3. Chapt. VI. Book III, chapt. I, 1—3. On the Philosophy of Discovery, chapters historical and critical. Lond. 1860. Pref., p. V. Chapt. XXII, 1. XXIII, 1. History of Scientific Ideas. Vol. I—II. The third ed. Lond. 1858. (The Philosophy of the Inductive Sciences.) Vol. I. Introduction, p. 3—17. Book I, chapt. I, sect. 1—2. History of the Inductive Sciences. Vol. I—III. The third ed. Lond. 1857. Vol. I. Pref. to the third ed., p. VIII. Vol. III, book XVIII, chapt. VIII, p. 518—520.

[174]) Vgl. On the Philos. of Discov., XX, 9—10. XXIV, 1, 9—16. XXVIII, 1—5ff. Hist. of Scient. Id., vol. I, book II, p. 87. Book III, chapt. III, art. 3ff.

sine qua non aller menschlichen Erkenntniss, Denkgesetze, Correlationen, die an den Objecten entdeckt werden und die durch blosse Sinnesempfindungen unmöglich zum Vorschein kommen würden[175]). In Whewell's Werken werden die apriorischen Ideen des Raumes, der Zeit, der Zahl, der Bewegung, der Ursache, der (mechanischen) Kraft, der Materie etc. angeführt[176]).

Beim Inductionsprocess werden Ideen, die der Erfahrung entsprechen, aufgefunden und auf beobachtete Thatsachen angewendet[177]). Uebrigens sind die Hauptideen (Fundamental Ideas) die Quelle und Grundlage der niederen Begriffe[178]) und erst

---

175) S. besonders On the Philos. of Discov., Appendix E und Hist. of Scient. Id., vol. I, book I (vgl. dazu N. O. R., book I, aphor. I—XVIII). Uebrigens betrachtet Whewell doch die Ideen der Zeit, des Raumes und der Zahl (welch letztere er als eine Modification der Idee der Zeit auffasst. S. Hist. of Scient. Id., vol. I, book II, chapt. VII, art. 3. Chapt. VIII, art. 8. N. O. R. book I, aphor. XXX ff. Book II, chapt. IX, art. 2), als Formen, die für das sämmtliche durch die Erfahrung gegebene Wissen nothwendig seien, wogegen jede andere Idee sich blos auf ein beschränktes Gebiet beziehen soll. — Whewell behauptet, Gott habe die Welt nach denselben Ideen geordnet, die das apriorische Element im menschlichen Wissen ausmachen; durch die Annahme der Apriorität der Denkformen werde daher die objective Wahrheit der Erkenntnisse durchaus nicht in Abrede gestellt. N. O. R., book III, chapt. X, art. 6. On the Philos. of Discov., chapt. XXX ff. (vgl. chapt. XXIX, 2—4). Hist. of Scient. Id., vol. II. Conclus., p. 324.

176) Vgl. unten Anm. 177. Eine Aufzählung der Grundideen findet sich in N. O. R., book II, chapt. IX: vgl. Hist. of Scient. Id., vol. I. Pref. to this (the third) ed., p. V—VI. Book I, chapt. VII. Uebrigens handelt es sich in den erwähnten Stellen der History blos von den Grundideen, deren Entwickelung in dem Werke besprochen wird, und durch die im N. O. R. gegebene Aufzählung wird die Möglichkeit der in derselben nicht enthaltenen Ideen kaum ausgeschlossen. Es geht bei Whewell auch nicht hervor, dass die Ideentafel überhaupt eine bestimmte und unveränderliche sein müsse.

177) S. oben Anm. 175.

178) Die Begriffe werden in Whewell's Werken gewöhnlich als den Ideen untergeordnet betrachtet (s. z. B. Hist. of Scient. Id., vol. I, book II, chapt. III, art. 1. Book III, chapt. II, art. 1); doch giebt es auch Stellen, die anders erklärt werden könnten (z. B. book I, chapt. V, 9). Da der Terminus Fundamental Idea beim Verfasser blos eine relative Bedeutung hat (s. N. O. R. book II, chapt. IX, 2), so ist es nicht zu verwundern, dass er das Wort Conception manchmal sogar statt Fundamental Idea (nicht nur statt Idea überhaupt) gebraucht (s. N. O. R., book II, chapt. IX. Hist. of Scient. Id., vol. I, book II, chapt. VIII, 8—9; chapt. X, 4 und andere Stellen der Whewell'schen Werke).

diese, nicht die Ideen selbst benutzt man bei den inductiven Schlüssen[179]).

Durch Whewell's Lehre vom apriorischen Element werden die Inductionsschlüsse ihrem allgemeinen Inhalte nach noch nicht bestimmt. Es handelt sich bei ihm nicht speciell um Gewinnung der Formen wie bei Baco, oder um Causalsätze, wie bei Herschel. Die Ideen, vermöge deren das thatsächliche Material vereint werden soll, sind höchst verschieden, und das Gebiet, auf welchem die Induction zur Anwendung gelangt, durch keine Grenzen beschränkt. Blos in den reinen Wissenschaften, die stets a priori verfahren müssen, werde die Induction nicht benutzt[180]).

Indem Whewell sein Augenmerk hauptsächlich auf die Theorie der Ideen richtet, will er den Inductionsprocess selbst als einen Process characterisiren, durch welchen Thatsachen zu einem Begriffe vereint werden[181]). Unter anderem erklärt er auch (trotz den Einwendungen Mill's), Kepler habe den Satz: — die Orbita von Mars ist eine Ellipse — durch Induction gewonnen. Whewell will den Process nicht weiter analysiren und hat bei der Behauptung nicht einen allgemeinen Schluss im Auge, wie etwa: jeder Theil der Orbita des Mars sei ein Theil einer Ellipse — oder: — der Planetenweg sei jedes Mal eine Ellipse — sondern nur die Thatsache, dass Kepler überhaupt die geometrischen Begriffe auf Beobachtungen anwendet[182]).

Allgemeine und nothwendige Sätze können durch Erfahrung unmöglich nachgewiesen werden. Wie zahlreich die bei der Induction beobachteten Einzelfälle auch sein mögen, dieselben geben doch an sich kein Recht, etwas von den unbeobachteten Instanzen zu behaupten oder contradictatorische Fälle zu verneinen; desto

---

[179]) S. besonders N. O. R., book II, chapt. IV seqq.

[180]) S. besonders Hist. of Scient. Id. vol. I, book II, chapt. I, 1—2. Für Whewell ist die Induction von der Deduction schon vom erkenntnisstheoretischen Standpunkte aus verschieden.

[181]) S. besonders N. O. R., book II, chapt. V, art. 3. Dagegen art. 2. Chapt. VI. On the Philos. of Discov., chapt. XXII, 1—12, 15 und andere Stellen der Whewell'schen Werke.

[182]) N. O. R., book II, chapt. V, art. 2. On the Philos. of Discov., chapt. XXII. Hist. of Scient. Id., vol. I, book I, chapt. I, sect. 4.

weniger kann durch das blosse factische Material ein Satz als nothwendig erwiesen erachtet werden: man wird durch Erfahrung nur davon, wie etwas thatsächlich geschieht, nicht, dass es so geschehen muss, berichtet[183]). Vermöge des Inductionsprocesses werden aber allgemeine Lehrschätze dargethan. Deren Allgemeinheit kann daher kaum anders, als durch Ideen oder Begriffe, die man bei der Induction benutzt, gewonnen werden[184]).

Die auf die Einzelbeobachtungen inducirten Begriffe lassen sich nach den, ihnen zu Grunde liegenden Fundamentalideen, gruppiren. Dementsprechend will Whewell in der Classification der Wissenschaften das Hauptgewicht auf die höheren Ideen legen, welche in ihnen zur Anwendung kommen. Uebrigens werden auch reine Wissenschaften in die Eintheilungstafel von ihm mitaufgenommen; auch ist die Aufzählung nicht — wie es seinem ursprünglichen Plane nach sein sollte — auf Wissenschaften, denen überhaupt die Aussenwelt zum Forschungsobject dient, beschränkt. Im Register sind die Fundamentalideen der Wissenschaften angegeben und in solcher Reihenfolge nach einander genannt, dass man annehmen könnte, dass jedes Wissensgebiet nicht nur auf der ihm entsprechenden Idee beruhe[185]), sondern auch alle vorhergehenden Ideen mit zu seinem Fundamente habe. In den reinen Wissenschaften handelt es sich um die Ideen des Raumes, der Zeit, der Zahl, des Conventionszeichens (Sign), der Grenze (Limit), der

[183]) On the Philos. of Discov., chapt. XXVIII, 11; XXIX, 2. Hist. of Scient. Id., vol. I, book I, chapt. I, sect. 2. Chapt. III, art. 1—2. Chapt. IV. Book II, chapt. II, art. 2—3. Book III, chapt. VIII, art. 1—3 seqq. Vol. II, book VI, chapt. I, art. 1. Vgl. On the Philos. of Discov., chapt. XXII, 71. XXIV, 2—3 seqq., 9 seqq. XXVIII, 5—6 seqq. XXX, 2 seqq. App. E, art. 11 seqq. App. F. Hist. of Scient. Id., vol. II, book VI, chapt. II, art. 9. The mechanical Euclid. 3 ed. Cambr. 1838. Remarks, sect. II, art. 55.

[184]) Hist. of Scient. Id., vol. I, book I, chapt. III, art. 1. Chapt. IV, art. 2. Book III, chapt. VIII, art. 1 seqq. Vol. II, book VI, chapt. I, art. 3. The mechan. Eucl. Rem., sect. II, art. 55, 62. Vgl. On the Philos. of Discov., chapt. XXII, 71. App. E, art. 19—20 seqq., 24. Man darf kaum mit Bain (II, 412) die Frage offen bleiben lassen, aus welcher Erkenntnissquelle Whewell die Begriffe, die bei der Induction angewendet werden, schöpfen will.

[185]) Manchmal entspricht übrigens in der Tafel eine Hauptidee zweien oder sogar mehreren Wissenschaften und umgekehrt zweien oder mehreren Fundamentalideen blos eine Wissenschaft.

Bewegung; in den mechanischen Wissenschaften (in der Statik, Dynamik, Hydrostatik etc.) — werden die Ideen der Ursache, der Kraft, der Materie etc. entwickelt; darauf folgt eine zweite Gruppe von mechanischen Wissenschaften (Secondary Mechanical Sciences) — die Akustik, Optik etc., — wo die Idee des Mediums beim Empfindungsprocess, der Intensität der wahrnehmbaren Beschaffenheiten der Dinge etc. zur Anwendung gelangen; den analytisch-mechanischen Wissenschaften — der Lehre von der Electricität, vom Magnetismus und vom Galvanismus — liegt die Idee der Polarität zu Grunde; die analytische Chemie fusst auf den Ideen des Elementes, der chemischen Affinität, der Substanz; in den analytisch classificatorischen Wissenschaften (in der Krystallographie und der systematischen Mineralogie) werden die Ideen der Symmetrie und Gleichheit benutzt; für die classificatorischen Wissenschaften (systematische Botanik, systematische Zoologie, vergleichende Anatomie) ist die Idee der Gleichheitsstufen (Degrees of Likeness) und diejenige der natürlichen Affinität die fundamentale u. s. w.[186]).

Vermöge der Induction werden doch blos Sätze von zweierlei Art — Naturgesetze und Causalsätze — dargethan. Indem Whewell dies in Uebereinstimmung mit Herschel behauptet, will er die eine Classe der Lehrsätze von der anderen streng abgrenzen. Man fängt, sagt er, in der wissenschaftlichen Arbeit damit an, dass man Gesetze festzustellen sucht, und erst nachdem diese Aufgabe erfüllt ist, werden Theorien entwickelt. Aristoteles hat erklärt, in der Wissenschaft handle es sich überhaupt darum, die Ursachen zu erforschen, und auch Baco verlangt ohne weiteres, dass Definitionen der Formen gemacht werden. Die Thatsachen müssen aber bekannt sein, ehe man die Frage nach deren Ursachen behandeln kann. Um zu Theorien zu gelangen, muss vorerst in allgemeinen Formeln (rules) klargelegt werden, was überhaupt beobachtet wird und von welchem Character die Wirkungen der gesuchten Ursachen sind. Diesen allgemeinen Erwägungen gemäss, könnte man erwarten, Whewell

---

[186]) S. oben Anmm. 176, 178. Vgl. den Darlegungsplan der Hist. of Scient. Id. und der Hist. of the Ind. Scienc.

werde alle diejenigen Schlusssätze, wo der inducirte Begriff keine Modification der Idee der Ursache ist, Naturgesetze nennen. Dem ist aber nicht so. Er behauptet vielmehr, diesen Gesetzen liegen bloss die Ideen des Raumes, der Zeit, der Zahl und der Gleichheit zu Grunde [187]).

Soll die aristotelische Terminologie benutzt werden, so dürfte man sagen, dass Whewell dreierlei Ursachen behandelt und bei ihm nur von der causa formalis keine Rede ist. Das Hauptinteresse liege an den Theorien bezüglich der causae efficientes — der Qualitäten oder Kräfte (quality, power of efficacy), durch deren Thätigkeit der Wechsel in den Naturerscheinungen bewirkt wird. Ferner gilt dem Verfasser des N. O. R. der Begriff der Materie für eine Modification der Causalidee, während der Begriff der causa finalis seiner Ansicht nach in den Wissenschaften, in denen überhaupt die organischen Wesen untersucht werden, entwickelt wird. Durch die Aufstellung eines Systems von Causalgesetzen, wo nicht nur die Ursache eines Phänomens, sondern auch deren Ursache und dann die Ursache dieser Ursache u. s. w. definirt wird, concipirt man auch den Begriff der höheren Ursache, wobei das Axiom anerkannt wird, dass eine Erste Ursache existiren muss. Und was das Causalgesetz betrifft, welches den Inductionsschlüssen zur allgemeinen Prämisse dienen soll, so hebt Whewell mehrere auf die Causalidee bezügliche Axiome hervor, deren Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit er a priori bejaht [188]).

---

[187]) N. O. R., book II, chapt. VII, art. 1—2 ff., 10—11. Book III, chapt. VIII, art. 8. Chapt. X, aphor. LXI. Ibid. art. 1—2. On the Philos. of Discov., chapt. V, art. 9 ff. XV, 15. XVI. XVIII, 19. Hist. of Scient. Id., vol. I, book II, chapt. I, art. 5. Book IV, chapt. IV, art. 1. Hist. of the Ind. Scienc., vol. II, book IX, (Introd.) p. 270. Book X, (Introd.) p. 377. Vgl. book III, chapt. I, p. 99—100.

[188]) N. O. R., book I, aphor. XVIII, XLV—XLVIII, CV, CXVI. Book II, chapt. VII, IX. Book III, chapt. III, art. 5 ff. Chapt. X. On the Philos. of Discov., chapt. XXI, 2—4 ff. Hist. of Scient. Id., vol. I, book I, chapt. VII. Book III, chapt. I—II, IV. Chapt. V, art. 1—2 ff. Vol. II, book IX, chapt. VI. Book X, chapt. V. Vgl. N. O. R., book II, chapt. II, art. 11. On the Philos. of Discov., chapt. XVIII, 5 ff. XXII, 54. XXX. Hist. of Scient. Id., vol. I, book III, chapt. III, VI ff. Book V. Vol. II, book VI, chapt. I ff. Book IX, chapt. I ff. Book X, chapt. I ff.

Bei der Induction muss ein den beobachteten Thatsachen entsprechender Begriff angewandt und ebendadurch die Wahrheit entdeckt werden. Dieser Begriff wird nämlich immer blos hypothetisch angenommen, um auf seine Gültigkeit geprüft zu werden, so dass die Hypothesenbildung beim Inductionsprocess nicht — wie es Herschel behauptete — der gewöhnliche, sondern der beständige methodische Weg ist[189]. Aristoteles habe dies übersehen[190]. Und indem Baco in denselben Fehler verfällt, erklärt er sogar, dass Jedermann für die Wissenschaft mit Erfolg arbeiten könnte, — wenn er nur die im N. O. gegebene neue Untersuchungsformel benutzen wollte[191]. Endlich wird in der Millschen Lehre von den vier inductiven Methoden gerade dasjenige, woran die grösste Schwierigkeit liegt, für einfach „gegeben" erklärt. Seine Regeln sind nur auf die ihnen entsprechenden Combinationen von Erscheinungen anwendbar. Die nöthigen Complexe der Phänomene findet man aber in der Natur nicht vorhanden und es entseht die Frage, auf welche Weise die Erscheinungen auf die Formeln reducirt werden könnten[192].

Es hängt vom Talent des Forschers ab, treffende Inductionen zu construiren. Doch können einige Vorschriften für den Process der Hypothesenbildung gegeben werden[193]. Zunächst sollen nur die Modificationen einer Idee genommen werden, die mit den Beob-

---

189) N. O. R., book II, chapt. IV, aphor. VIII. Ibid. art. 6—7 ff. Book III, chapt. V, aphor. XXXVI. Ibid. art. 5—6 ff. Vgl. book II, chapt. V, aphor. X. Ibid. art. 3—4, 6—8 ff. Book III, chapt. I, art. 2 ff. Chapt. VI ff. On the Philos. of Discov., chapt. V, 1—3. XV, 15; XVI; XVIII, 3; XXII, 49—55. App. D. Hist. of the Ind. Scienc., vol. I, book V, chapt. IV, sect. I. Vol. II, book VII, chapt. II, p. 139 ff. und viele andere Stellen der Whewell'schen Werke.

190) N. O. R., book II, chapt. V, art. 3 ff. On the Philos. of Discov., chapt. IV, p. 20—22. Chapt. V, art. 1—3. App. D.

191) On the Philos. of Discov., chapt. V, 2; XV, 15. Chapt. XVI, p. 149 bis 151 ff. Vgl. XV, 18—19.

192) XXII, 24—40, 49—50 ff. Vgl. 15—23.

193) N. O. R., book II, chapt. II, art. 15, 17. Chapt. IV, aphor. VIII. Ibid. art. 6, 9. Book III, chapt. I, art. 2. Chapt. V, art. 1, 5. On the Philos. of Discov., App. D, p. 456. Vgl. N. O. R. Pref., p. IV—VI. Ibid. p. 3—4. Book II, chapt. II, aphor. III. Ibid. art. 12—14, 16. Book III, chapt. V, art. 6—7, 9—10. Hist. of Scient. Id., vol. I. Introd., p. 17.

achtungen (resp. den bei den Beobachtungen gebildeten Einzelvorstellungen) von gleicher Art (homogeneous) ist. Diesem Hauptsatze widersprechen z. B. die Theorien der mathematischen und der mechanischen Schule in der Physiologie; denn die letztere hat die Lebenskräfte zu erlernen[194]). Whewell will auch speciellere Regeln, die bei der Entdeckung der Wahrheit wegweisend sein würden, ausarbeiten. Er bespricht Methoden, welche bei quantitativen Inductionssätzen angewendet werden könnten. Hierher gehört nach seiner Auseinandersetzung auch die Rückstandsmethode; dieselbe bestehe darin, dass man bei der wissenschaftlichen Untersuchung die Grössen, die durch ein vorher festgestelltes Gesetz vorausgesetzt werden, von den durch Beobachtungen gewonnenen Thatsachen abziehe und blos die Rückstände beachte[195]). Soll es sich um Methoden handeln, die man in denjenigen Fällen benutzt, wo die Idee der Gleichheit zum Vorschein tritt, so kann, dem Gesetze der Continuität gemäss eine Grösse, welche von gegebenen Umständen abhängt, sich nicht in eine andere verändern, ohne dass sie die Zwischenstufen durchläufe, die den Veränderungsstufen der Umstände selbst entsprechen. Auf diesem Satze fusst die Methode der Gradation: man sucht zu den äussersten Fällen die Zwischenstufen auf, um darnach zu entscheiden, ob die gegebenen Extreme wirklich heterogen sind[196]). Ferner empfiehlt Whewell die Methode der natürlichen Classification, vermöge deren man allgemeine Sätze feststellt, indem eine an den zu den niederen Classen gehörenden Dingen beobachtete Beschaffenheit allen Gegenständen der höheren zugeschrieben wird[197]). Was endlich die Causalsätze

---

[194]) N. O. R., book II, chapt. II, aphor. III. Ibid. art. 13—16. Book III, chapt. V, aphor. XXXVII. Ibid. art. 9. Vgl. book II, chapt. II, art. 17. Chapt. IV, art. 5. Book III, chapt. V, aphor. XXXVI. Die im N. O. R., book II, chapt. II enthaltene Regel ist der angeführten im Grunde genommen gleich. Die zweite von den im N. O. R., book III, chapt. V, aphor. XXXVII (vgl. aphor. XXXVI. Ibid. art. 6, 9—10) gegebenen Vorschriften (the Rule — d. h. der durch Induction gewonnene Schlusssatz — must be tested by the Facts) kann schwerlich als eine auf den Process der Entdeckung bezügliche angesehen werden.

[195]) N. O. R., book III, chapt. VI—VII.

[196]) Chapt. VIII, aphor. XLIX—L. Ibid. art. 1—11. Vgl. ibid. aphor. LI.

[197]) Aphor. LII. Ibid. art. 12—17. Vgl. Hist. of Scient. Id., vol. II, book VIII.

anbetrifft, so bemerkt Whewell nur, dass die bei der Induction angewandten Ideen klar sein müssen. Uebrigens ist seiner Ansicht nach im Substanzbegriffe (der als Modification der Causalidee angesehen werden muss) das Axiom enthalten, dass das Gewicht eines zusammengesetzten Körpers demjenigen seiner Ingredienzen gleich sein muss. Die Anwendung dieser „Maxime" könne „Methode der Balance" genannt werden[198]).

Ein hypothetisch angenommener Satz muss selbstverständlich geprüft und als wahr nachgewiesen werden. Bei dem Process soll man möglichst viele Instanzen erforschen, alle bekannte, alle zugängliche Fälle untersuchen. Die Hypothese wird besonders glaubwürdig, — behauptet Whewell mit Herschel, trotz den Einwänden seitens John Stuart Mill, — wenn die auf Grund deren gemachten Voraussagungen sich als richtig erweisen. Manchmal wird ein Satz durch eine Classe von Fällen bestätigt, die, verglichen mit denjenigen Instanzen, welche den Anlass dazu gaben, denselben hypothetisch aufzustellen, völlig neu ist, so dass er dabei mit einem zweiten Inductionsschlusse zusammentrifft, in dem es sich wiederum blos um diese Instanzenclasse handelt. Dies kann durch Zufall nicht erklärt werden, und man würde in der Geschichte der Wissenschften kaum ein Beispiel finden, wo die Hypothese, trotz einem solchen Nachweise, widerlegt worden wäre. Wenn an den beobachteten Instanzen Einzelnes doch dunkel bleibt, oder aber neuere Fälle sich aus der bereits construirten Hypothese nicht erklären lassen, so sucht man gewöhnlich dieselbe auf irgend welche Art zu ergänzen und gelingt dies, so wird die Theorie ebendadurch verhältnissmässig einfach und harmonisch. Uebrigens ist die Gleichheit der auf zwei Gruppen von Fällen bezüglichen Inductionen von der allmäligen Vereinfachung der Theorie nicht verschieden. Um ein Naturgesetz auf eine neue Classe von Instanzen anzuwenden und zwei Inductionsschlüsse zu vereinen, ohne die Hypothese beim reichhaltigeren factischen Material etwa complicirter zu machen, stellt man nämlich einen allgemeineren Inductionssatz fest und steigt an der scala ascensoria axiomatum eine Stufe höher. Streng ge-

---

198) Chapt. X. Vgl. Hist. of Scient. Id., vol. II, book VI, chapt. IV.

nommen, müsste man jedes Mal nicht nur den Versuch machen, ob es nicht möglich wäre, die beobachteten Thatsachen aus dem Satze zu deduciren, sondern auch nachweisen, dass jene sich ausschliesslich aus diesem erklären lassen. Manchmal ist ein solcher Grad der Gewissheit auch wirklich erreichbar: dies wird z. B. in Bezug auf die Gesetze der Bewegung von den Mathematikern behauptet. In Betreff eines Inductionsschlusses kommt man aber erst allmälig zur Ueberzeugung, dass er nicht nur objectiv wahr, sondern auch nothwendig ist und, selbst wenn ein Satz als nothwendig angesehen wird, ist es in manchen Fällen ersichtlich, dass eine andere Hypothese doch construirt werden könnte[199]).

Die Logik hat für die deductiven Schlüsse eine normative Formel längst gegeben, — nämlich die eines regelrechter Weise construirten Syllogismus. Ein derartiges Schema muss auch für das inductive Verfahren ermittelt werden. Für jedes Wissensgebiet soll man eine inductive Tabelle ausarbeiten. Die Inductionsschlüsse bilden bekanntlich eine scalam ascensoriam. Man soll die Einzelbeobachtungen, durch die die niederen Inductionssätze begründet werden, angeben und diese jenen gegenüber auf der Tafel schreiben; ferner soll man die Inductionen, die die nächst folgende Stufe ausmachen, denjenigen niederen Sätzen gegenüber auftragen, durch welche sie bestätigt werden u. s. w., bis man die höchsten Stufen und die höchsten Sätze erlangt. Man hat nämlich durch die Tabelle klarzulegen, an welchem factischen Material (sei es Einzelbeobachtungen oder niedere Sätze) ein Inductionsschluss erprobt werden muss; dadurch wird die Abhängigkeit der Schlüsse von einander ersichtlich; man findet in der Tafel (besonders wenn sie auch der Geschichte der Wissenschaft Rechnung trägt und auch die Namen der Gelehrten, die die wissenschaftlichen Sätze aufgestellt haben, in sich enthält) zusammentreffende Inductionen; endlich kommt an einer Theorie deren Einfachheit durch die Schemen am besten zum Vorschein, da in den höchsten Lehrsätzen, die in der scala an der Spitze stehen, das Wesentliche (the substance) der niederen Inductionen schon mit enthalten ist.

[199]) S. unten Anm. 200.

Geleitet von diesen Principien, hat auch Whewell inductive Tafeln für Astronomie und Optik ausgearbeitet[200]).

Da bei dem Inductionsprocess einerseits beobachtete Thatsachen, andererseits aber Ideen, durch die man die letzteren vereint, vorausgesetzt werden, so müssen auch die subsidiären Operationen bei dem inductiven Schluss (nach Whewell) zweifacher Art sein. Sie bestehen darin, 1) dass Ideen (oder Begriffe) klar gemacht werden (the Explication of Conceptions)[201]) und 2) dass factisches Material gesammelt wird.

Die Ideen wurden, wie es die Geschichte der Wissenschaften zeigt, durch den Streit der Gelehrten, die sich verschiedene Ansichten angeeignet hatten, und die zu erörternden Conceptionen allseitig zu beurtheilen suchten zur nöthigen Klarheit gebracht. So hat man z. B. die Begriffe der Species und der Genera erst vor kurzer Zeit genauer festgestellt, und ebendamit die Botanik bedeutend gefördert[202]). Indem man übrigens entwickeltere Wissenschaften erlernt, deren Conceptionencomplexus genug bearbeitet ist, gewöhnt man sich mit klaren Ideen zu denken und erreicht dadurch, dass die wissenschaftlichen Untersuchungen verhältnissmässig erfolgreich werden. Der Inhalt der Begriffe kann in Definitionen klargelegt werden. Es handelt sich aber bei der Induction nicht darum, dieses logische Hülfsmittel anzuwenden, sondern bloss um den Charakter der Conceptionen selbst. Die berühmtesten

---

[200]) Ueber die Erprobung der Inductionsschlüsse überhaupt s. N. O. R., Pref., p. VIII—X. Book II, chapt. I. Chapt. IV, aphor. IX. Ibid. art. 7, 11. Chapt. V, aphor. X, XII, XIV. Ibid. art. 6—13. Chapt. VI. Ind. Table of Astron. Ind. Table of Optics. Book III, chapt. I, art. 4. Chapt. V, art. 6ff., 10. Chapt. IX, aphor. LIII—LIV. Ibid. art. 1—3. On the Philos. of Discov., chapt. XVIII, art. 16. Chapt. XXII, art. 49—52. Bei der Lehre von der inductiven Tabelle wird von Whewell die baconische scala ascensoria axiomatum in Vergleich gezogen. Selbst den Terminus „Axiom“ will er dahin deuten, dass darunter (namentlich N. O., I, 19) der Ausgangssatz einer scala descensoria (d. h. die höchste Prämisse einer Kette von deductiven Schlüssen) zu verstehen wäre (N. O. R. Pref., p. VIII—IX. On the Philos. of Discov., chapt. XV, art. 6ff., 9. Chapt. XXII, art. 56—62.

[201]) Vgl. übrigens N. O. R., book II, chapt. V, art. I (auch Pref., p. VII).

[202]) Ein derartiger Streit muss, sagt Whewell, durchaus als ein metaphysischer angesehen werden.

Gelehrten haben manchmal neue wissenschaftliche Ideen hervorgebracht, ohne diese zu definiren. Oefters ist dabei der Schluss sicher, der inducirte Begriff erscheint aber viel zu verschwommen, als dass er sich definiren liesse. Die Ideen dienen auch Axiomen zur Basis und das Kriterium der Klarheit einer Idee besteht darin, dass die Nothwendigkeit des betreffenden Axioms ersichtlich wird[203]).

Was das factische Material anbetrifft, so soll es aus authentischen Thatsachen bestehen, — im Gegensatz zu den öfters fehlerhaften theoretischen Ansichten und zu alledem, was aus den Beobachtungen im strengeren Sinne erst erschlossen wird. Man soll sich ausschliesslich durch die äusseren Sinne belehren lassen. Ein Object kann aber unmöglich bekannt werden ohne dass man beim Erkenntnissprocess actives Element zum passiven hinzubringt. Durch die Auffassungen werden einerseits Empfindungen schlechtweg, andererseits apriorische Ideen vorausgesetzt. Es kann sich also in Bezug auf die Vorarbeit bei der Induction nur darum handeln, dass man sich der benutzten Ideen streng und scharf genug bewusst sei; dieselben sollen klar sein und mit Vorsicht, von einander getrennt (nicht etwa mit einander verschmolzen) genommen werden. Hieraus folgt, dass das factische Material blos Begriffe des Verstandes (the Intellect) und nichts Emotionelles in sich enthalten soll, da durch dieses die Erkenntniss der Instanzen verdunkelt und sogar verunstaltet wird. Ferner sollen bei den Beobachtungen die allgemeinsten, klarsten und einfachsten Conceptionen, wie die der Zahl, des Raumes, der Figur, der Bewegung ange-

[203]) N. O. R. Pref., p. VI—VIII. Book II, chapt. I—II. Chapt. V, art. 1. Book III, chapt. I, aphor. XXVII. Ibid. art. 3—4. Chapt. II, art. 28. Chapt. III bis IV. On the Philos. of Discov., chapt. XVIII, art. 4. Hist. of Scient. Id., vol. I. Pref., p. VI. Hist. of the Ind. Scienc., vol. I, book I, chapt. III, sect. 2, art. 5. — Die Gelehrten des Mittelalters haben die Definition als die höchste Form des Wissens angesehen. Die Conceptionen lassen sich auch wirklich nur dann definiren, wenn eine Wissenschaft bedeutend entwickelt ist. — Selbstverständlich ist es unmöglich, einer Conception die beliebige Bedeutung zuzuschreiben und die Begriffsdefinition kann nicht ad libitum gemacht werden. Es handelt sich um Conceptionen, die inducirt werden und also den Einzelbeobachtungen entsprechen müssen.

wendet werden[204]). Selbstverständlich dürfen aber auch andere Begriffe nicht unbeachtet gelassen werden; man soll sie, je nachdem, was für ein Wissensgebiet bearbeitet wird, anwenden und sie dabei den mathematischen Conceptionen an Klarheit und Genauigkeit gleich zu machen suchen. Auf die beschriebene Weise werden die complicirteren Phänomene in ihre Elemente zerlegt[205]).

Obwohl Whewell sein Hauptaugenmerk auf das inductive Wissen richtet, verkennt er die Deduction bei weitem nicht, er erkennt ihre Bedeutung an für das reine Wissen, sowie für die Verificirung der Inductionssätze, und endlich für die Fälle, wo es sich darum handelt, die festgestellten Lehrsätze für die Erklärung der niederen Schlüsse oder Einzelfälle zu benutzen[206]).

Whewell's Ansichten in Bezug auf die Begründung der Inductionsschlüsse treten in seinen Werken nicht klar genug hervor. Indem er, wie gesagt, die Methoden, die bei der Entdeckung der Wahrheit gebraucht werden könnten, zu schildern sucht, ist er bereit Aristoteles, Baco und John Stuart Mill einen Vorwurf daraus zu machen, dass sie sich diese Aufgabe nicht gestellt haben. Von seinem Standpunkte aus verurtheilt er die vier Mill'schen Methoden[207]).

---

[204]) Da die genannten Begriffe die allgemeinsten, klarsten und einfachsten sind, so hat man auch das Wissensgebiet, auf welchem sie entwickelt werden, verhältnissmässig früh bearbeiten können.

[205]) N. O. R. Pref., p. VI. Book II, chapt. I. Chapt. III. Chapt. IV, aphor. VII. Ibid. art. 2—5. Book III, chapt. I, art. 3—5. Chapt. II. On the Philos. of Discov., chapt. XVIII, art. 4. Hist. of the Ind. Scienc., vol. I, book I, chapt. III, sect. 2, art. 4. Es ist bei Whewell einerseits von „the Decomposition of Facts", andererseits von den Nachmessungen, die bei den Beobachtungen gemacht werden sollen, die Rede. Die Methoden, die man beim Nachmessungsprocess anzuwenden hat, nennt er überhaupt „Methods of Observation".

[206]) N. O. R., book II, chapt. VI, art. 10, 18. Book III, chapt. I, art. 4. Chapt. IX. Hist. of Scient. Id., vol. I, book I, chapt. I, sect. 3. Chapt. III, art. 6. Chapt. V, art. 3—5ff. Book II, chapt. I, art. 2—3. Hist. of the Ind. Scienc., vol. I. Introd., p 12. Vol. II, book VI, chapt. II, sect. 2. Vol. III, book XV, chapt. VIII. Vgl. On the Philos. of Discov., chapt. XXII, art. 74. Hist. of the Ind. Scienc., vol. I, book III, chapt. IV. Book V, chapt. III, V. Vol. II, book VI, chapt. III, VI und andere Stellen des Werkes.

[207]) Uebrigens müssen die Methoden der Entdeckung (soweit sie überhaupt möglich sein sollten) denen der Begründung doch verwandt sein. Denn es kann sich unmöglich anders, als um die Wege handeln, die zu glaubwürdigen Sätzen leiten sollen.

Im N. O. R. wird übrigens auch „der Logik der Induction" ein Kapitel gewidmet[208]). Aber der Begriff der Denklehre selbst erscheint bei Whewell verschwommen[209]), und der Verfasser zielt nur N. O. R., book II, chapt. VI auf die Beschreibung der inductiven Tabellen ab. Diese sind jedoch Schemen, die ebensogut bei fehlerhaften Schlüssen, wie bei formell richtigen zur Anwendung kommen können. Durch die Whewell'schen Tafeln wird die seinsollende Correlation zwischen dem factischen Material und einem Inductionsschlusse nicht characterisirt. Laut der im N. O. R. enthaltenen Vorschrift würde man allein die data, durch die ein inductiver Satz unterstützt wird, angeben müssen[210]).

Bei „der neuen Methode" wird im Gegensatz zu der aristotelischen ἐπαγωγή, ausser dem factischen Materiale noch ein im voraus angenommenes Princip benutzt. Während schon Herschel dies nicht unbemerkt lässt, macht Whewell auf das Eigenthümliche dieses Verfahrens fast in jeder Zeile seiner Werke aufmerksam, so dass die Conception eines „materiellen" Inductionsschlusses dem Leser unaufhörlich eingeprägt wird. Da aber dem Verfasser die Vereinigung des äusseren Materials in einem Verstandesbegriffe schon für Induction gilt[211]), so ist bei ihm von apriorischen Ideen und nicht von einem metaphysischen Lehrsatze (oder etwa metaphysischen Lehrsätzen) die Rede. Dabei bleibt in N. O. R. die Frage nach der Rolle, die den Ideen im inductiven Schlusse vom logischen Standpunkte aus zukommen soll, offen. Whewell analysirt bloss den Inductionsprocess und macht den Leser darauf aufmerksam, dass die Operation ohne apriorisches Element unmöglich sei. Selbst wenn er mehrere Male den Gedanken hervorhebt, dass die Erfahrungssätze den Character der Allgemeinheit aus den Ideen schöpfen, so können diese Erwägungen doch nur als psychologische und erkenntnisstheoretische, nicht aber als logische angesehen werden.

[208]) Book II, chapt. VI. Vgl. Pref., p. VIII—X. Book II, chapt. V, art. 3. Whewell behauptet, dass in „der Logik der Induction" von seinen Vorgängern (etwa ausser Baco von Verulam) nichts geleistet worden sei.

[209]) S. besonders art. 10.

[210]) Mit Apelt, 184 ist N. O. R., Pref., p. VIII zu vergleichen.

[211]) Vgl. Apelt, 184. Bain, II, 411—412. Wladislawlew, Logik. Anhang. 225. Auch Venn, Empir. Logic, 353—354.

Es handelt sich in den betreffenden Stellen blos um die Erkenntnissquelle, nicht aber darum, auf welche Weise man die Inductionssätze zu begründen hat. Indessen waren ja dem Verfasser des N. O. R. die Ausführungen von Baco, Herschel und Mill bekannt. Und es fehlte ihm selbst nicht viel dazu, dass er den Causalsatz — wenn auch nicht mehrere den Fundamentalideen entsprechende apriorische Lehrsätze — für die höchste Prämisse bei der Induction erklären würde. Hist. of Scient. Id., vol. I, book III, chapt. VIII, art. 5 sagt er, dass die Causalität als unausbleiblich betrachtet wird und daher ein contradictorischer Fall eine unbemerkte, öfters unbekannte Ursache, nicht aber etwa die Veränderlichkeit einer Causalrelation, vermuthen lässt; daraus folgt eo ipso, dass die Causalsätze durch das allgemeine Gesetz der Causalität unterstützt werden.

Bei der Induction kommen nach Whewell, ausser der Causalidee, andere Ideen zur Anwendung[212]). Baco von Verulam und seine Nachfolger suchen gewöhnlich für diejenigen Fälle, wo durch den Inductionsprocess Causalsätze gewonnen werden, methodische Regeln festzustellen. Es kann aber nicht die Möglichkeit a priori geleugnet werden, dass neben dem allgemeinen Causalgesetze auch noch andere den Ideen correlative Lehrsätze benutzt und für jede Classe von Inductionsschlüssen Vorschriften je nach der Natur der höchsten Prämisse ausgearbeitet werden können. Der originelle Versuch Whewell's, verschiedenartige Ideen als die maassgebenden bei dem Inductionsverfahren hervorzuheben, soll an sich genommen kein Vorurtheil in uns hervorrufen. Allein die Frage nach den den Fundamentalideen entsprechenden Arten des methodischen Verfahrens wird im N. O. R. gar nicht besprochen.

Während die Lehre von der Begründung der Inductionsschlüsse im N. O. R. überhaupt unentwickelt bleibt, empfiehlt der Verfasser bei der Verificirung der Hypothesen die unvollkommene Verfahrensweise, die darin besteht, dass man beobachtete Erscheinungen mit den aus der hypothetisch angenommenen Theorie deducirten Formeln vergleicht[213]); von der Induction und speciell der mate-

[212]) Vgl. übrigens Whewell's Lehre von den Naturgesetzen.

[213]) Vgl. oben über die Lehre von Herschel.

riellen Induction ist bei ihm in den betreffenden Stellen (im Gegensatz zu Herschel) keine Rede. Whewell sucht übrigens den primitiven Weg wesentlich zu ändern. Seiner Vorschrift nach soll jedes Mal dargethan werden, dass die Hypothese die einzige ist, aus der die zu erforschenden Erscheinungen sich erklären lassen. Die Forderung ist aber unerfüllbar; wenigstens kann das factische Material an sich — ohne dass man ein abstractes Princip benutzte und wiederum die Induction, nämlich die materielle, anwendete — zu einem solchen Beweis etwa kaum zureichend sein. Freilich kommt Whewell auf die Frage, ob die Regel ausführbar sei, zu sprechen, es handelt sich aber bei ihm eigentlich nicht um die logische Begründung, sondern darum, wie die Ueberzeugung, als psychologischer Vorgang, allmälig intensiver wird. Was nun im Speciellen die eingetroffenen Voraussagungen[214]), die zusammenfallenden Inductionen, endlich die Vereinfachung der Theorien durch Hypothesenbildung anbetrifft, so wird selbstverständlich durch alles dies der Character des Erprobungsverfahrens nicht im geringsten geändert[215]).

[214]) Genauer darüber ibid.

[215]) Vgl. Fowler, El. of Ind. Log., p. 118—121. Gegen die Whewell'sche Lehre von der Verificirung der Hypothesen hat bekanntlich schon John Stuart Mill Einwände erhoben. — Man darf kaum mit Fowler (N. O., p. 302. Anm. 98) behaupten, dass die Baconische Methode der Exclusion von Herschel, Whewell und Mill weiter ausgearbeitet worden sei.

XVI.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

Vgl. Bd. X, Heft 3.

Atheismus.

Vol. Fol. 83, f. 10[b]. Kortholt an J. Brunsmann (Abschrift).

Kiel, 28. Dec. 1785.

. . . Atheismus occupat omnia, vel theoreticus vel practicus vel ex utroque coalescens. Regnat quoque nimis late apud nos plebis ignorantia, nec ita solicite, ut apud Reformatos, informationì studet catecheticae. Quid ergo mirum, etiam ante certamen victas dari manus, ab ineptis adeo et imperitis militibus! . . .

Fol. 75 f. 302[a]. Gottlob Kranz (Rector des Elisabethgymn. zu Breslau) an Löscher.

23. Juni 1717.

Handelt von der Verfolgung eines „Atheus".

262. Henry Klausing an Löscher.

Leipzig, 5. May 1725.

. . . Ew. Hochw. Magnificenz wollen ferner helfen sorgen, ob pro bono publico Academiae et Ecclesiae, den Naturalismum

und Atheismum zu hemmen, könnte etwas effectuiret werden. . .
Herr Ober-Rechnungs-Rath Schilling . . . mir bezeugete, dass er den vorigen Tag allhier in einer compagnie gewesen, da er sich hätte müssen wegbegeben, weil er die gottlosen und nach dieser Art eingerichten, gantz freyen resonements nicht länger mehr hätte mit anhören können.

Chr. Wolff.

Fol. 75 f. 180[b]. Seckendorf an Löscher.

Magdeburg, 5. Nov. 1735.

. . . Dass H. D. Lange wieder das Wertheimische Bibelwerk in 4° edirt, findet viel approbation. Die Wolfische Art zu philosophiren, wird sonder Zweifel immer weiter um sich greifen, nachdem einige Höfe Geschmack daran finden. In unserer Nachbarschaft werden die Printzen darinnen sehr genau und gründlich unterwiesen. Dieses kommt von dem Hn. v. Keyserling her, der Gouverneur des Prinzens am Hof zu Petersburg ist und bey dem Hn. Wolfen sich eine geraume Zeit aufgehalten, auch . . seinen Printzen nach solcher Philosophie aufferzieht. Schlägt die Berlinische Commission, wie sehr zu vermuthen steht, auch zum Vortheil des Hn. Wolfen aus, so werden noch mehr auf seine Seite. So sehr ändern sich die Dinge in wenig Jahren! . . .

Ebda. f. 183[a].

19. Mai 1736.

. . . H. D. Lange ist zu Berlin zu unterschiedlichen Mahlen zur königl. Taffel gezogen worden. Er hat bey I. M. [Ihro Majestät] sich aussgebeten, eine Reise dahin zu seines Leibes Besserung zu thun, welches Serenissimus nicht nur erlaubt, sondern dass er sie über Potsdam fürnehmen solle, zugleich erfordert hat. Eine Frucht davor könte seyn, dass I. M. an die Theol. Fac. in Halle rescribirt, die Studd. Theol. aufs Gotteswort besser zu führen, und die philos. Fratzen (wie der terminus . . . lautet) lang zu lassen. Wolfii Philosophie gilt sehr an besagtem Hof. Etwa bekommt sie nun

einen Stoss, wenn davon I. M. gründlicher solten unterrichtet worden seyn. Jedoch ist animus mutabilis und kan die Scene bald wieder verändert werden.

Fol. 72 f. 197. Extrait de la lettre de Mons. de Kerstenbrock, Ministre du Duc regnant de Mecklebourg Sverin, au Conseiller de la Chambre des finances Nehmiz, daté Berlin le 25 d'Aout 1736.

. . . Les Theologiens ici procedent à la commission pour dire leurs sentimens des differens Philosophiques entre Messieurs Wolff et le Docteur Lange. Le Roi demanda l'autre jour de moi mon opinion sur les dites disputes. Je Lui repondis: Votre Majesté a infiniment plus bonne opinion de ma tres courte science, que je ne le merite. Je ne mesure mon entendement à resoudre un[e] question qui est philosophique et epineuse. Pour mettre la verité au jour j'attends avec impatience la discussion des Doctes, que Votre Majesté y voulût nommer. Cependant mon opinion est fort mince, que je conçois de Lange. Celui ci enflé d'une science scolastique, et d'une autre passion fut autre fois assez temeraire de s'elancer vers le Docteur Löscher, homme d'une profonde erudition et d'une probité reconnue, ayant l'approbation la plus generale, encore de ceux, comme je sai, qui sont éloignés de lui. Oui, dit le Roi, il a la mienne aussi, son sermon m'a edifié, et je juge le Lange beaucoup inferieur à la solidité de Löscher et à la penetration de Wolff . . .

Fol. 114 f. 338. Petrus Adolf Boysen an Chr. Wolf in Hamburg.

Halle, 9. Juni 1714.

. . . Fides enim Gundlingii valde vacillat, mihi ipsi aliquando confessus est, sua sententia eandem significationem voci Piltri, quam Trinitatis vocabulo inesse; Lis, quae ipsi cum D. Heineccio, et Prof. Wolfio intercedit, nondum composita est, cujus ego originem, et fata breviter jam recensebo, id quod pace Tua a me fieri, judico . . . (338[b]) . . . maxime, cum publice pareret scriptum:

Salebrae in Logica Gundlingii occurentes, in quo de Gundlingio depexus dabatur. Cum autem hujus scripti utrumque Heineccium, et Wolfium putaret Gundlingius esse, contra hosce Germanico scripto defensionem sui suscipiebat. . .

Ebda. f. 340[b].

20. März 1715.

. . . Wolffius noster, Vitebergam ad docendam mathesin evocatus ab academiae nutritoribus retentus fuit, auctusque est Consiliarii Regii dignitate, ac novis emolumentorum accessionibus. . .

f. 399[b]. Henricus Braker an Chr. Wolf in Hamburg.

Flensburg, 21. Aug. 1723.

. . . als Joach. Lange in Halle neulich nach Wolfium Mathemat. das Rectorat überkommen, nicht nur, da er seine Oration gehalten, ein grausam Brummen und Murren unter den Studenten gewesen, sondern sollten auch selbige in grosser Menge auf öffentlicher Gassen, bis in die Nacht geschrien haben: Vivat Prorector Wolfius; pereat Lange! . . .

Malebranche.

Fol. 72, f. 223. Seckendorf an Mencker.

7. März 1683.

. . . Quod vero librum de Natura et gratia (cujus auctor Malebranche et Oratorii, nescio an presbyterum, aut aliud membrum, se nominet) attinet, cum pace Tua uti spero, ab eo excerpendo abstinui. Neque auctor vobis esse velim, inserendi hunc tractatum Actis Vestris. Nam etsi intra relationis terminos steteritis, non carebitis tamen invidiâ, nec, si dicere liceat, conscientiae scrupulo quodam, si opiniones novas et periculosis consequentiis, quod ipse auctor non dissimulat, obnoxias, prurientibus juvenum praesertim animis offeratis. Eruditionem, acumen, explicandi facultatem nemo autori abjudicabit. Sed fieri nequit, quin censuras et contradictiones plurimas excitaverit jam, aut mox exci-

taturus sit hic liber. Itaque tutius, rectiusque, ut mihi videtur, facturi estis, si exspectatis, dum aliquid contra eum edatur. id in tempora vestra ultro incurret, et si quid veneni his novitatibus inest (uti quidem inesse valde metuo) una cum antidoto honeste exhibebitur. Prostituerem etiam me in excerpenda materia, cujus notitia admodum levi tinctum me esse fateor. Scholasticae enim Theologiae non tantum, sed et Cartesianae Philosophiae (quae brevi ut apparet, Theologiae pallium induet) parum sum gnarus. Triginta anni sunt, cum Cartesiana quaedam legi, et à Lipsdorpio, qui tunc in aula Vinariensi versabatur, depraedicari audivi; sed sive ingenii culpa, sive negotiis obstrepentibus, parum me nova illa doctrina motum esse memini, et ab illo tempore studiis illis fere totus abstinui, neque nunc animum ad ea applicare vellem. Difficile etiam mihi fuisset terminos autoris istius, ea qua par est, ἀκριβεία latine reddere. Nam e. g. lumiere, plaisir, sentiment, aliud mihi significare ex autoris hypothesi videntur, quam quod vi linguae sonant, ut de causa occasionali nihil dicam. Itaque Cartesianam quandam Nomenclaturam ad manus habere deberet, qui vertere aliquid aut excerpere vellet, quod intelligibile et planum esse posset. . . .

Cartesius.

Jac. Thomasius an Casp. Sagittarius.

Leipzig, 7. Jan. 1665.

Fol. 44 f. 10. . . . Quid de Quaestionibus duabus Tuis in mentem mihi veniat, adscribam, Tu boni consule. Animam hominis (ut principium Quo: hominem ipsum ut principium Quod,) causam esse efficientem Actionum moralium, rectissime sentis: verum hoc ad profligandam Quaestionem, quam initio libri II. Nicomach. tractat philosophus, nihil habet momenti magnopere. Lis erat: virtus moralis (per modum potentiae considerata) homini per naturam (tq. per principium proximum) insit, nec ne? h. e. ut clarius ac brevius loquar, sitne virtus moralis in primâ specie qualitatis, an secundà? sitne habitus an potentia naturalis? Recte sic respondit Aristoteles, ut intelligere datur, locavisse eam sub primâ non sub

secundà. Ut enim citharisando, ait, evadimus citharoedi, sic temperanter agendo temperantes, et ita de caeteris. Non satis recordor (neque iam vacat ipsum inspicere) an ni hâc totâ controversia ipse usurpaverit vocabulum causae efficientis, atque ad actiones habitum antecedentes accomodaverit. Interpretes ejus hoc fecisse non nego. Atque hinc natus videlicet Tibi est scrupulus, possitne actio, cum ea sit alias causae efficientes causalitas, ipsius quoque causae efficientis nomine censeri? An non enim ita futurum est, inquis, ut viam hinc nobis aperiamus in infinitum? Mihi sic videbatur. Primo nulla nos cogit necessitas, ut hoc in negotio actiones vocemus causas efficientes habituum, praesertim si exemplo suo nobis Aristoteles hîc non praeivit. Possumus enim vocare principia (et ita feci Tab. VII. lin. 4), quo nomine non ignoras ipsas quoque singulares causarum causalitates posse comprehendi. Deinde, esto, appellentur causae efficientes. qui hanc phrasin defendere cupient, poterunt se fortasse à Tuâ objectione hunc in modum expedire. Dicent enim, actiones à se vocari causas efficientis non principales, sed instrumentales. Distinctionem autem causae efficientis in principalem et instrumentalem esse generis analogi, sic ut nobilissimum analogatum causa sit principalis. De quâ adeo solâ primario et praecipue intelligenda sit (uti postulat natura analogorum) non modò definitio, sed et quicquid proprietatis nomine venit, quale quid est sua cuique causae causalitas. Praeterea certum est, causalitatem esse quasi medio loco inter causam et effectum ejus interjectam, ut sit causâ posterior, effectû autem prior. Quamobrem si cum causâ compares, merebitur appellari effectum, sin cum effectu, causa. Atque hinc nova se deteget ambiguitas in vocabulo causae. Vox enim haec accipietur aut latè, uti causalitatem ipsam includat, aut strictè, ut excludat. Dicent ergo, cum actiones vocant causas efficientes habituum, latè se nomen causae usurpare, cum causae effeicienti causalitatem dant actionem, strictè. Similis ambiguitas in vocem quoque effecti cadere potest, quae late sumpta includit causalitatem, stricte excludit. Quid si hoc etiam respondeant: quod actio dicitur esse causae efficientis causalitas, id ad eas tantum causas pertinere, quae agunt per actionem non immanentem sed transeuntem, quaeque extra se

relinquit effectum. Sane in talibus solis licebit accurate semper distinguere et quidem realiter causalitatem hinc ab effectu, illinc a causa v. g. ἐνέργειαν sutoris hinc a calceo, illinc a sutore. In immanentibus actionibus id minus feliciter procedet. Ecce enim, propono tibi hominem beatum, cujus beatitudo consistit ἐν τῇ ἐνεργείᾳ κατ' ἀρετήν. Ἐνέργεια illa est haud dubie actio: nec negare licet efficientem ejus causam esse hominem, vel ut secure loquar, animam ejus. Sequitur ergo, ut illa ἐνέργεια sit illius animae effectus. Et est utique effectus, sed immanens (saltem de quibusdam negari hoc non poterit.) Jam si ad immanentes quoque effectus trahere hoc volumus, ut ab eis realiter distinguatur causalitas causae, comminiscenda nobis erit intermedia quaedam actio, per quam causa efficiens producat hanc ἐνέργειαν, et ita denuo patebit in infinitum processus. Nam si, quam dixi, ἐνέργεια recte statuit effectus causae, quid ni et illa actio quae ad ἐνέργειαν producendam scil. requirit, pari jure queat effectus vocari? Ergo ad hunc effectum nova causalitate opus fuerit, et sic in infinitum. Quod si ergo actionem aliquam patimur simul esse (variatio tantum concipiendi modo) et effectum et causalitatem: quid vetabit, similiter in eandem conjungere nomen et causae et causalitatis, si scil. ad alium effectum, quem post se relinquit, referatur. Omitto de Deo, ejusque actionibus hic dicere. Satis enim vel ex iis quae dixi, vides opinor, quibus rationibus scrupulum eximere tibi possint, qui actiones, virtutum causas appellaverunt efficientes. In quo si Tibi nondum est satisfactum, reliquum est, ut voce principii potius, quam efficientis causae utendum in hoc negotio nolis existimemus.

Venio ad alteram quaestionem, in qua mihi videor satis clare, quid sentiam aperuisse. Tab. VI lin. 10 et seqq. Erunt autem quae ibi de prudentia et sapientia disseruntur, conferenda cum Tab. XXIX. Sunt praeterea, hoc ut addam, ea de re plures omnino quam Tu numeras sententiae. Quas fuit cum ita digerendas putarem: Quaeritur, quid nomine virtutis optimae ac perfectissimae intellexerit Aristoteles in definitione Summi Boni? Hic a variis varie respondetur. Quidam enim definitionem: illam exaudiunt de Beatitudine

		atque tum optimam et perfectissimam virtutem dicunt esse
Theoreticâ, aut sumptâ cum indifferentiâ ad theorethicam et practicam . .	1.	1. Sapientiam.
Practicâ: et hanc vicissim unâ cum virtutibus considerant vel quoad essentiam: et tum phrasin: plures virtutes exponunt largissime, ut sit comparatio inter virtutes { animi et corporis	2.	2. virtutem animi.
{ theoreticas, practicas et activas .	3.	3. virtutem practicam.
large } stricte } ut fiat comparatio inter solas virtutes { practicas . . .	4.	4. Prudentiam.
morales: Et ita rursus comparant singulas vel cum { universis . . .	5.	5. { Justitiam universalem Virtutem in genere, seu universalem
praecipuis et maxime necessariis .	6.	6. Pietatem, Justitiam, Castitatem, Veritatem.
singulis	7.	7. Fortitudinem.
existentiam	8.	8. eam virtutem in qua quivis homo maxime excellat, sicuti in Justitia Aristides, in Justitia.

Ex his tot opinionibus Tabulae meae ostendunt Tibi, probare me maxime opinionem primam et quartam . . . . . .

Lips. e Museo d. 7. Januar. A. 1665.

Joach. Jungius.

Vol. Fol. 96. Joach. Jungii et ad eum litterae.
f. 82. Joach. Jungius an?

Hamburg, 23. März 1655.

S. P. Intellexi ex Clarissimo Viro Parente tuo, quandoquidem sibi obtiget conversatione, et quasi institutione frui Serenissimae Principiis Palatinae in Philosophia Cartesiana, cupere te a me nescire, ecquid in ea desiderem. Difficulter haec fiunt per literas, tamen ne omnino repulsam feras, pauca e multis afferre constitui.

Mallem sane tecum conferre de Physicis rebus ex libro II de Princip. (libros 4 in schedis meis voco quos ille 4 partes,) verum oportet prius nos in Logicis principiis convenire, alioquin frustra sumetur labor in reliquis. Valde enim hoc improbo in Cartesio, viro alias magno, quod adeo exiguam Logicae curam habet,

eamque quasi cum Metaphysica confundit, Scientiam Reflexivam cum Recta.

Liber primus de Princ. totus occupatur in metaphysicis, admixtis nonnullis ad Logicam pertinentibus. Articulo 45 proponit Perceptionis Clarae et Distinctae Definitiones, quae utrum bene sint traditae, in tuo Intellectu experiri poteris, praesertim si conferas Definitionem Notionis Distinctae in Hamburgiensi Logica lib. 1 c. ult. § 4 traditam. Nosti Logicam fundari in Experientia Interna, de qua Logica Hamburgensis lib. 4 c. 4 § 9, quam etiam Cartesius magni facit, dum initium spei a Dubitationibus emergendi collocat in hac Propositione Ego cogito. Sensus Perceptionem posse Claram esse simulque Confusam concedo, verbi gratia Clara Visio fit, ubi multi Radii ab Objecto Pupillam intrant eadem tamen confusa est in senis oculo, si perspicillo suo careat. At Intellectus perceptionem sufficit distinctam esse. Est autem talis, si partes a se invicem sint satis discretae. Nequunt autem secunda et tertia mentis operationes distinctae esse, nisi compositae notiones sint distinctae. Nam Protonoema, sive simplex notio nec confusa, nec distincta est. Cartesius quidem ubique inculcat cognitionem distinctam, sed saepe parum auxilii ad eam adfert, dum populariter, aut negligenter loquitur potius, quam accurate. Quomodo autem potest demonstratio distincta et evidens esse, si resolvi in simplices consequentias omnes nequeat, si primae ejus sumptiones non sint in numerato. Vide Logicae Hamburg. lib. 3 c. 24 § 3.

Cartesius lib. 1 princip. artic. 47 promittit se enumeraturum omnes simplices Notiones, ex quibus Cogitationes nostrae componuntur, sed aliud promittit, aliud praestat. Proponit enim hac occasione quasi Categorias quasdam, sive Rerum summa Genera, simulque importune admiscet, Modos considerandi, et multa alia perplexa. Tandem artic. 49 huc evadit, ut Propositionem Indemonstrabilem et Entibus vere existentibus excludat, quippe quae nec Res, nec Rei Modus sit, sed Veritas quaedam aeterna, quae tamen in mente nostra sedem habeat.

Atat omnis Propositio si vel Topica, et Verisimilis tantum sit, est Mentis Operatio, et Ens vere in Mente inhaerens, à Mente modaliter diversa. Quid opus est hàc Catechresi uti, ut Axioma

Veritas aeterna dicatur, quod rectius Veritatis aeternae diceretur, ut lib. 1 Princip. articul. 75 loquitur, quamvis id huic loco non conveniat.

Ne taedio me et lectorem ulteriore afficiam, propono Meam divisionem, in qua non puto me multum discrepare a Cartesii sententia, quem puto meditationibus defessum incuriose admodum hosce tres articulos scripsisse.

Ens vel Finitum est vel Infinitum, sive Independens.

Finitum vel Substantia, vel Inhaerentia.

Substantia vel Corporea sive Materialis, vel Intellectualis sive Cogitativa.

Inhaerentiarum alia Corporeae Substantiae inest, ut Superficies, Linea, Figura, Situs, Motus, Tactus, Ictus; alia Mentali sive Cogitativae, ut Notio, Propositio, sive Enuntiatio, et Dianoea sive Ratiocinatio sive Consequentia; alia utrique, ut Ordo.

Quod ego Inhaerentiam, id Cartesius cum Lombardistis Modum, aut Modum Entis appellat. Saepissime etiam Modum pro specie ponit, ut cum dicit Modos cogitandi vel Cogitationis Modos, id est Species Cogitationis, ut artic. 17, 32, 53, 65; Modos percipiendi, volendi, artic. 48 et 32 i. e. Species Perceptionis et Volitionis. Tertio Modum cogitandi, et Modum sub quo concipimus dicens, intelligit Ens Rationis, vel Ens, quod a se ipso secundum Rationem diversum est, artic. 55 et 57, exempli gratia Duratio differt secundum Rationem ab Ente durante, estque vel Permanens Duratio, vel Successiva. Illa realiter idem est cum Ente Permanente, haec cum ente successivo, videlicet motu. Hinc Tempus est motus, quatenus metitur alios Motus.

Operationem Intellectus nobiscum agnoscit Cartesius, artic. 32.

Id vero intolerabile est, quod Affirmationem et Negationem vult esse modos volendi, i. e. Species Volitionis art. 32.

Haec omnia eo, ne patiaris te ab Hamburgensi Logica abduci, quae in tribus Mentis Operationibus superstructa est.

Ut autem videas, quos fructus pariat hic contemtus Logicae in Cartesii sectatoribus, dum semper claram et distinctam Perceptionem jactant, eme tibi, vel fac ut Magistra tua emat duos hosce libellos, Johannis Raei Clavem Philosophiae naturalis in 4°;

Danielis Listorpii Specimina Philosophiae Cartesianae in 4°, uterque apud Elzevirios nuper excusus. Cartesius lib. 2 Princ.pro More suo e prioribus demonstrari ait tertiam Naturae legem. artic. 41 et 42 (quam ego ut Hypothesin tamen admitterem, licet demonstrationem nullam videam) et hinc porro deduci regulas motus, quarum deductionem tamen relinquit industriae lectorum. Duo autem isti scriptores septem istas regulas prolixe demonstrant. Prior, qui Professor Leidensis, quasi clam et modeste a pagina 112 ad paginam 119. Alter audacter et expresse a pagina 39 ad paginam 55. Uterque ita, ut demonstrandi peritis ostendant, se ignorare, quid sit demonstrare. Si non placet utrumque emere. ematur posterior, qui multa habet de Vita Cartesii et alia rudera hinc inde collecta et transcripta. Est juvenis ingeniosus, sed nimis festinans. Ego puto e me demonstrare posse, quartam Regulam esse falsam. Sed abrumpere stylum urgor, tempore exclusus. Tu quaeso duas Cartesii Epistolas, quas Serenissima Princeps tibi communicavit, descriptas mihi transmitte, ut eo melius studiis tuis et aliorum consulere, et subvenire possim. Simulque significa, quousque in Cartesio progressi sitis, numquid jam librum secundum de Principiis attigeritis, item, utrum adsint vobis Machinae, quibus Cartesii Hypotheses confirmentur. Item quis apud vos Matheseos professionem sustineat. Vale. Dabam Hamburgi Die 23 Martii anno 1655.

Tuus

Joachimus Jungius Med. D.

Fol. 96. f. 12.

Si qui sunt et nostris Auditoribus qui novam illam et miram stellam Ceti eâ, quâ docuj, methodo invenire non potuerunt. praesertim ob continua fere nubium impedimenta, illi hodie vel tribus sequentibus diebus ab hora vesp. septimâ ad decimam, quamprimum serenitatis aliquid animadverterint. in aedibus meis adsint, ut me praesente spectaculo hoc fruantur, quod non vulgo sed doctis et doctrinae cupidis ostenditur. Nec enim perfecta serenitas hoc coeli statu exspectari debet, cum verendum sit ne stella, quae jam ultra 14 dies spectandam se in coelo. quantum in se est,

exhibuit, interea decrescat, aut omnino evanescat, quae ante triduum, spectata secundae magnitudinis sidera aemulabatur. P. P. d. 27. Decemb. 1647.

Joach. Jungius D.
Gymn. Rector.

22. Praestso Viro.

Dn. Wolfg. Matthaeo Chytraeo, philosophiae magistro dignissimo, amico perdilecto Leipzig.

. . Conovius discipulus meus nunquam fuit, . . . si quid de rebus meis novit, id habet a praeceptore suo Sigfrido Thomae, qui jam in patriâ suâ Frisiâ trans-Eidorensi vivit, sedulus hactenus philosophiae cultor . . . Paucos jam facio philosophos, quia consuetudo ista pennales vexandi eripit nobis discipulos, antequam solidi quid in philosophia didicerint. Accedunt hic satis notae aliae causae, quas referre, longum foret. Ut ad te redeam, quomodo philosophemata mea inter vos in verba . . . (?) juratos, defensurus sis, tunc arbitrari potero, ubi, quantum ex disputationum mearum lectione profeceris, quid in iis probes, vel improbes, cognoro, item utrum studia tua ad philosophicam aliquam Professionem, an Ecclesiastae munus adspirent. Valerianus, qui Vacui demonstrationem (?) coram rege Poloniae atque suam exhibuit, fur fuit alieni inventi, nec tamen demonstravit. Parsilla Tubi, quae vacua videtur esse, materiâ subtili Cartesii, sine aethereâ substantiâ referta est. Experimenti primus auctor Torricellus, Galilaei discipulus, et successor. Reliqua ex Robervallii epistolâ, et Mersenni Tomo 3° observat. Physico-mathematicarum cognoscas. Vale. Hamburgi datum Martii d. 17. A. C. 1655.

Joachim Jungius D.

f. 42. Joh. Mollero.

S. P. . . . Glassius mihi quoque literas a te recte tradidit, verum ille narrabat te miro Arabicae linguae amore flagrare, eamque ob causam Dn. Golia valde familiarem esse . . . Miror cum multi in Analyticâ Geometrica Cartesii occupentur, multi de opere Metaphysica depugnent pauci adeo Physicam ejus attingunt. Attigit jam nuper Raejus vester . . . Hamb. 17. Jan.

108. Jungius' Berufung als Professor der Ethik u. Mathem. nach Rostock d. 21. Oct. 1623, seine Antwort vom 25. Oct. und seine Berufung noch Helmstedt d. 4. Dec. 1629.

24. Praestantiss. Viro Dn. M. Wolfgango Matthaeo Chytraeo, amico meo, Lipsiam.

. . . Scribebam istam Logicam, ut Rector Scholae classicae ob artas, de quib. cum Visitatorib. conveneram hypotheses. . . .

Logica est scientia reflexiva et ut alia doctrina reflexiva ipsa supponit directam. Antequam adolescens discat regulas, de syllogismis, multos jam ante fecit syllogismos. Hamb. 28. April 1655.

Fol. 113 f. 19. Joh. Vagelius an Schermer.

Hamburg, 4. Dec. 1684.

. . . Jungius in scribendâ Logicâ secutus est Dn. Scholarcharum voluntatem simul, et veritatem Aristotelicam illi voluerunt scribi, ita ut, quod Rameae continerent, neque id in eâ desideraretur. Spectavit praeterea discipulorum captum Kirchmanno assuefactorum. Suum solius genium suntus si esset. de Notionibus solis fortasse primo in libro egisset. Praedicabilium et Praedicamentorum in doctrinâ permulta desideravit. . . .

XVII.

Die Behandlung des Freiheitsproblems bei John Locke.

Von

Dr. A. Messer, Giessen.

Fortsetzung (s. Bd. XI, S. 133—149).

3. An erster Stelle ergab sich uns also bei unserer Betrachtung der termini eine, wohl nur auf einer gewissen Ungenauigkeit beruhende, Entgegensetzung der Denkkraft = Verstand und der Bewegungskraft = Wille, eine Entgegensetzung, die der Scheidung des geistigen und körperlichen Gebiets und der ihnen angehörigen Thätigkeiten entsprach, und aus dieser sich wohl herleitete.

Neben dieser Unterscheidung begegnete uns eine andere, die wohl in zutreffenderer Weise Lockes wirkliche Anschauung zum Ausdruck bringt. Hierin werden gegenübergestellt: Erkenntniskraft und Kraft des Wollens, Verstand und Wille; beide dem geistigen Gebiet angehörig, beide auf das körperliche hinüberreichend: der Verstand allerdings nur „leidend", insofern er die Fähigkeit hat, Vorstellungen durch die Wirksamkeit äusserer Substanzen zu empfangen (II, 21, § 72); der Wille „thätig", insofern er körperliche Bewegungen zu veranlassen oder zu hemmen vermag; daneben erstreckt er seine Wirksamkeit auch auf den Verstand, indem er die Betrachtung oder Nicht-Betrachtung von Vorstellungen anordnet[38]).

[38]) Dabei ist aber zu beachten, dass, wenn einmal das Erkenntnisvermögen in Thätigkeit gesetzt ist, die Art des Erkennens nicht mehr von unserem Belieben abhängt, sondern durch die Gegenstände bestimmt wird, soweit sie klar erfasst werden. Locke führt dies im 13. Kap. des IV. Buches näher aus.

Noch in einer anderen Beziehung zeigt sich bei Locke ein Schwanken in der Abgrenzung dessen, was als Wirkungsbereich des Willens bezeichnet wird, und damit in der Fassung dieses Begriffes überhaupt.

Er gebraucht vielfach die Ausdrücke power of preferring (z. B. II, 21, § 6) oder power to prefer or choose (z. B. II, 21, § 17; § 18; § 19) in der Bedeutung von will und demgemäss auch preference in der Bedeutung von volition (z. B. II, 21, § 9; § 27).

Nun kommt er aber auch zur Erörterung der Frage, wodurch der Wille bestimmt werde, oder, wie er sie genauer definirt: was die Seele veranlasse in jedem einzelnen Fall ihre allgemeine leitende Kraft (its general power of directing II, 21, § 29 d. i. eben „den Willen") zu dieser besonderen Bewegung oder Ruhe zu bestimmen. Hierbei erklärt er (II, 21, § 30), dass Ausdrücke wie „Wählen", „Vorziehen" (choosing, preferring) ungenaue Bezeichnungen des „Willens" (willing, volition) seien, weil sie zugleich auch für „Wünschen" (desire) passten. „Wünschen" müsse aber bestimmt von „Wollen" unterschieden werden, was schon daraus hervorgehe, dass Wille und Wunsch bisweilen nach entgegengesetzter Richtung gingen[39]). „Wille" sei also nur da vorhanden, wo die Seele durch blosses Denken eine Handlung anzufangen, fortzusetzen oder damit aufzuhören unternehme, von der sie voraussetzt, dass sie in ihrer Macht stehe (the will or power of volition is conversant about nothing, but that particular determination of the mind, whereby barely by a thought the mind endeavours to give rise, continuation, or stop, to any action which it takes to be in its power II, 21, § 30) oder, wie es an einer anderen Stelle[40]) heisst: „das Wollen ist offenbar ein Thun der Seele,

---

[39]) Er erläutert dies durch folgendes Beispiel: „A man whom I cannot deny, may oblige me to use persuasions to another, which, at the same time I am speaking, I may wish may not prevail on him. In this case, it is plain the will and desire run counter. I will the action that tends one way, whilst my desire tends another, and that the direct contrary way. (II, 21 § 30.)

[40]) II, 21, § 15. Ich merke auch das Vorausgehende hier an: „I must here warn my reader that ordering, directing, choosing, preferring etc. which I have made use of, will not distinctly enough express volition, unless he will reflect on what he himself does when he wills. For example, preferring,

die wissentlich die Herrschaft ausübt, die sie über jeden Teil des Menschen in Anspruch nimmt".

So unterscheidet also Locke, wo er genau die von ihm gewollte Auffassung dieses Begriffes darlegt, in dem „Wollen" zwei Momente: 1. ein „Vorziehen", 2. die Ausübung der Macht, die die Seele über den Menschen besitzt (oder wenigstens die mit der Intention dieser Ausübung verbundene Voraussetzung, dass dieselbe möglich sei).

Diese Fassung des Begriffes „Wille" verschiebt sich aber an den Stellen, wo Locke den Begriff „Freiheit" mit in Erörterung zieht und es unternimmt, diesen letzteren von jenem reinlich zu scheiden.

Die Vorstellung der Freiheit (und Notwendigkeit), so führt er aus, entsteht durch Selbstwahrnehmung, die sich auf die Bethätigung unseres Willens richtet. „Da alle Thätigkeit sich auf Denken und Bewegen beschränkt, so ist ein Mensch insofern frei, als er die Kraft hat, je nachdem seine Seele es vorzieht oder bestimmt, zu denken oder nicht zu denken, zu bewegen oder nicht zu bewegen", (II, 21, § 8): eben darin besteht aber, wie wir oben gesehen haben, die Willensbethätigung.

Er setzt darauf näher aus einander, dass Freiheit A) Verstand und Willen voraussetzte, dass sie aber B) damit noch nicht gegeben sei, da durch 1) äussere oder 2) innere Gründe die Selbst-

which seems perhaps best to express the act of volition, does it not precisely. For though a man would prefer flying to walking, yet who can say he ever wills it? Volition, it is plain, is an act of the mind knowingly exerting that dominion it takes itself to have over any part of the man, by employing it in, or withholding it from, any particular action. Da Handlung (action) entweder in einem Denken oder in einem Bewegen besteht, so ergeben sich zwei Arten von Willenshandlungen: Bewegungen der körperlichen Organe oder Veränderungen der geistigen Processe. Dabei wird übrigens — ganz anders als wie bei Spinoza, aber entsprechend auch den erkenntnistheoretischen Ansichten Lockes — ein Hinübergreifen des rein psychischen Willensaktes in das physische Gebiet vorausgesetzt. Doch hebt Locke gelegentlich hervor, die Mitteilung der Bewegung von einem Körper auf den andern sei „ebenso dunkel und unbegreiflich, wie die Art, auf welche die Seele ihren Körper bewegt oder zur Ruhe bestimmt; obgleich es jeden Augenblick geschieht". (II, 23, § 28, cf. IV, 7, § 10.)

macht a) über unseren Körper und b) über unser Denken aufgehoben werden könne[41]).

Frei ist also ein Wesen, insofern es 1) denkend und wollend oder, wie wir in Anlehnung an die kürzere Ausdrucksweise Lockes (z. B. in der zuletzt angeführten Stelle II, 21, § 8) sagen können, insofern es Träger „thätiger Kraft" d. i. „wollend" ist, und insofern es 2) nicht durch innere oder äussere Gründe an der Bethätigung dieser Kraft gehindert ist. Das erste Moment würde sich als die positive, das zweite als die negative Seite der Freiheit bezeichnen lassen.

Nach ihrer positiven Seite würden die Bezeichnungen „frei" und „(denkend und) wollend" zusammenfallen, so dass in der That, die Frage, ob der Wille frei sei, identisch wäre mit der Frage, ob die Freiheit frei sei — wie Locke dies ausdrücklich gelegentlich hervorhebt[42]).

Nach ihrer negativen Seite aber könnte die „Freiheit" ganz wohl vom „Willen" unterschieden werden.

Nun sucht aber Locke die „Freiheit" auch nach ihrer positiven Seite hin (also nicht bloss in der Bedeutung des Freiseins von

[41]) Alle diese Fälle erläutert er durch Beispiele (II, 21, § 9 und § 12). Ad A. Ein fliegender Ball ist nicht frei, weil er „kein Denken und folglich kein Wollen" hat; ad B. 1a. Ein von einer brechenden Brücke ins Wasser fallender Mensch ist hierbei nicht frei (§ 9); ad B. 1b. Jemand, der infolge einer krampfhaften Bewegung seines Armes seinen Freund schlägt, ist hierin nicht frei (§ 9); ad B. 2a. „Ein Mann auf der Folter ist nicht frei in Beseitigung der Vorstellung des Schmerzes und in Beschäftigung der Seele mit andern Gedanken" (§ 12); ad B. 2b. Eine aufbrausende Leidenschaft nimmt uns die Freiheit anderes zu denken (§ 12). — In einem Excurs (§ 10 u. § 11) wird darauf hingewiesen, dass die Freiheit auch dann aufgehoben ist, wenn die Richtung, nach der äussere oder innere Gründe unser Verhalten zwingend bestimmen, zufällig mit der Richtung unseres Willens zusammenfällt. Freiheit hört also auf, sobald ein Zwang die Unentschiedenheit in dem Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln (that indifferency of ability on either side to act or to forbear acting) aufhebt (§ 10).

[42]) II, 21, § 16. If freedom can with any propriety of speech be applied to power, or may be attributed to the power that is in a man to produce or forbear producing motion in parts of his body, by choice or preference; which is that which denominates him free, and is freedom itself. But if any should ask whether freedom were free, he would be suspected not to understand well what he said.

Hemmnissen) von dem „Willen“ zu unterscheiden und sie als ein (positives) „Vermögen“ dem Menschen beizulegen[43]). Er sagt geradezu: „Es ist also klar, dass der Wille nur eine Macht oder ein Vermögen und die Freiheit *eine andere* Macht oder Vermögen ist“ (II, 21, § 16: It is plain then, that the will is nothing but one power or ability; and freedom another power or ability).

Aber während Locke zu *dieser* Unterscheidung von Wille und Freiheit hinstrebt, verändert sich ihm, ohne dass er es merkt, unter der Hand der Begriff des Willens, wie dies ganz deutlich der Gedankengang des vorausgehenden § 15 zeigt.

Am Anfange dieses § 15 hatte er die oben dargelegte Definition des Wollens in der Art gegeben, dass sich darin zwei Momente unterscheiden liessen: 1) das Vorziehen, 2) die Ausübung der Selbstmacht diesem Vorziehen entsprechend. — Locke fährt darauf fort[44]): „Kann man leugnen, dass jedes Wesen, das die Kraft hat, an sein eignes Handeln zu denken und dessen Ausführung oder Unterlassung vorzuziehen, das Vermögen besitzt, was man Willen nennt? Der Wille ist deshalb nur eine solche Kraft. Freiheit ist dagegen die Kraft eine einzelne[45]) Handlung zu thun

[43]) Wir können *hier* noch gänzlich absehen von dem, was sich für Locke im Laufe seiner Untersuchung als Inhalt dieses Vermögens der Freiheit (oder richtiger gesagt: der *wahren* Freiheit) herausstellt, nämlich der Fähigkeit, den Resultaten vernünftiger Ueberlegung entsprechend zu handeln.

[44]) II, 21, § 15: „For can it be denied, that whatever agent has a power to think on its own actions, and to prefer their doing or omission either to other, has that faculty called will? Will then is nothing but such a power. Liberty, on the other side, is the power a man has to do or forbear doing any particular action, according as its doing or forbearance has the actual preference in the mind; which is the same thing as to say, according as he himself wills it.

[45]) Wenn hier die „Freiheit“ als die Kraft bezeichnet wird, eine *einzelne* Handlung zu thun oder zu unterlassen, so könnte sich die Vermutung aufdrängen, Locke wolle etwa mit „Wille“ jene Kraft im allgemeinen, abgesehen von ihren einzelnen Bethätigungen, bezeichnen. Diese Vermutung erweist sich aber als unzutreffend; denn gerade umgekehrt erklärt er II, 21, § 71 „*Wille*“ als „die Kraft, welche die wirkenden Vermögen in dem *einzelnen* Falle in Bewegung oder Ruhe versetzt“. (A power to direct the operative faculties to motion or rest in particular instances, is that which we call the will. Unmittelbar vorher steht: „Liberty is a power to act or not to act, according as the mind directs“).

oder zu unterlassen, je nachdem der Mensch das Eine oder das Andere vorzieht, was ebenso viel heisst, als je nachdem er es will" — worauf dann die erwähnte Scheidung zwischen den beiden „Vermögen": Willen und Freiheit folgt.

Ganz augenscheinlich ist jetzt das zweite Moment aus dem Willen eliminiert; eben es (d. i. jene „Selbstmacht") ist jetzt als „Freiheit" bezeichnet; diese ist also zu einem positiven Vermögen geworden, während der Wille auf seinen ersten Bestandteil eingeschränkt ist: was Locke unwillkürlich dadurch anerkennt, dass er die Identification von „Wollen" und „Vorziehen", die er am Anfange eben dieses § 15 als ungenau bezeichnet hatte, sofort selbst wieder einsetzt.

Dass ihm aber diese Begriffsverschiebung entgeht, wird dadurch erleichtert, dass er, wie schon oben bemerkt wurde, durchgängig „Wollen" und „Vorziehen" (oder „Wählen") als gleichbedeutend anwendet.

Während er das Ungenaue dieses Sprachgebrauchs nur an zwei Stellen (II, 21, § 15 und § 30) hervorhebt, gebraucht er dagegen den Begriff „Freiheit" (liberty) meist in der dargelegten Bedeutung einer (positiven) Eigenschaft (z. B. II, 21, § 8; § 21; 71). —

Lässt sich nun nicht doch, auch ohne Vermischung mit dem Willen, dem Begriffe Freiheit ein positiver Inhalt geben, der Lockes Sprachgebrauch wenigstens in einem bestimmten Sinne rechtfertigte? — Während Locke vielfach die wirkliche Ausführung der willkürlichen Handlungen (psychischen und physischen) dem Willen selbst zuschreibt, redet er an anderen Stellen (z. B. II, 21, § 71) davon, dass der Wille die wirkenden Kräfte des Menschen (the operative faculties or powers of the man) in Bewegung oder Ruhe versetze, so dass also diese die Handlung selbst ausführen, und der Wille nur den Impuls dazu gebe. Mit diesen operative powers kann er nur meinen: Die Bewegungskraft (motivity, die er II, 23, § 18 ungenau mit dem Willen selbst gleichsetzt) und die Denkkraft (perceptivity or power of perception or thinking II, 27, § 73). Indem nun diese Vermögen den nach dieser oder jener Richtung wirkenden Willensimpulsen zugänglich sind, zeigen sie eine Art „Unentschiedenheit" (indifferency). „So habe ich z. B.

das Vermögen, meine Hand zu bewegen oder sie ruhen zu lassen; dieser wirkenden Kraft (operative power) ist es gleichgültig, ob sie meine Hand bewegt oder nicht, und ich bin deshalb in dieser Beziehung vollkommen frei. Bestimmt mein Wille diese Kraft zur Ruhe, so bleibe ich doch frei, weil diese Gleichgültigkeit jener Kraft für das Handeln oder Nichthandeln immer bleibt“ (II, 21, § 71). Locke erklärt nun ausdrücklich, dass er mit Freiheit (liberty) eben diese Indifferenz der wirkenden Vermögen (indifferency of the operative powers of the man) meine. Also hätte der Freiheitsbegriff doch einen, von dem Willen unterscheidbaren, positiven Inhalt: er bedeutet nicht nur die Abwesenheit von Momenten, die jene Indifferenz und damit die Macht des Willens über den Vorstellungs- und Bewegungsmechanismus aufheben, sondern auch jene Indifferenz selbst. Es ist jedoch zu beachten, dass diese Erklärung des Begriffs der Freiheit durch den der Indifferenz erst in den späteren Auflagen eingefügt ist.

Die oben aufgewiesene Unklarheit hat augenscheinlich folgenden Grund. Locke ist bestrebt die Begriffe Wille und Freiheit als gar nicht zusammengehörig zu scheiden. Einer seiner Beweisgründe ist auch der: beides seien Kräfte (powers), diese könnten aber nicht einander zukommen, sondern nur einer Substanz. Solche Stellen erwecken den Eindruck, als liesse sich das Wort power ganz in demselben Sinne für die Freiheit anwenden wie für den Willen, als sei auch sie nicht sowohl die Art und Weise einer wirkenden Kraft (etwa die „Indifferenz“), sondern selbst ein aktives Vermögen. —

IV. Die Behandlung des Freiheitsproblems im Essay concerning human understanding.

1. Die Erörterung über die Freiheit ist eingeschoben in das 21. Kapitel des 2. Buches, das von der Vorstellung „Kraft“ (power) handelt, und füllt hier die §§ 7—73.

Die Vorstellung „Kraft“ gehört zu jenen einfachen Vorstellungen (simple ideas), welche durch Sensation und Reflexion erlangt werden, denn die Seele erhält sie durch Wahrnehmung in sich und ausser sich (§ 1).

Als Veränderung bewirkend heisst sie „thätige", als solche erleidend „leidende Kraft" (active und passive power) (§ 2).

Sie ist eine einfache Vorstellung, obwohl sie eine Beziehung einschliesst und zwar auf Thätigkeit (§ 3).

Die Bezeichnung der Vorstellung „Kraft" als einer „einfachen" Vorstellung erscheint auffällig. Locke hat nämlich schon in c. 2—11 des II. Buches die einfachen Vorstellungen behandelt, bei deren Aufnahme die Seele sich nur „leidend" verhält (II, 12, § 1), er schliesst daran in c. 12—28 die Erörterung der zusammengesetzten Vorstellungen (complex ideas) an, welche die Seele aus den einfachen selbst bildet (l. c.). Die Vorstellung der Kraft und die damit zusammenhängende der Freiheit, deren Besprechung das c. 21 füllt, wird also unter den complex ideas behandelt (und zwar unter den simple modes; denn die complex ideas zerfallen ja bekanntlich in die Vorstellungen der Modi (c. 12—22), der Substanzen (c. 23. 24) und Relationen (c. 25—28); die Modi wieder in einfache (c. 13—21) und gemischte c. 22). So heisst es z. B. auch bei R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie (2. Aufl. 1892) S. 130: „Durch willkürliche Kombination der einfachen Vorstellungen (simple ideas) entstehen die zusammengesetzten (complex ideas)"; und unter den simple modes wird (S. 131) auch die Vorstellung power (Vermögen, Kraft) erwähnt. Diese wäre also eine complex idea. Nun wird sie aber hier (und auch z. B. II, 22, § 10) ausdrücklich als simple idea bezeichnet. Das ist doch augenscheinlich ein Widerspruch. Aber noch ein anderes Bedenken erhebt sich hier. Locke hat vorher (II, 12, § 5) von den simple modes die Definition gegeben: „Sie sind nur Abwechselungen oder Verbindungen einer und derselben einfachen Vorstellung, ohne dass andere ihr zugemischt werden z. B. ein Dutzend, ein Schock; es sind dabei eine gewisse Menge Einheiten nur zusammengerechnet". Wie sollte sich aber diese Definition auf die Vorstellung „Kraft" anwenden lassen? —

Wo die Lösung dieser Schwierigkeiten zu suchen ist, ergiebt sich aus der Stelle, an der Locke die Besprechung der simple modes beginnt (II, 13, § 1). Er führt dort aus, er habe die einfachen Vorstellungen bis jetzt mehr nach dem Wege be-

trachtet, auf dem sie in die Seele gelangten, als nach ihrem Unterschied von den mehr zusammengesetzten Vorstellungen. Es sei deshalb zweckmässig, „einige davon noch einmal unter dem letzten Gesichtspunkt zu betrachten und die verschiedenen Besonderungen derselben Vorstellung zu prüfen, welche die Seele entweder in den bestehenden Dingen antrifft“ oder selbst erzeugen kann. Hier wird also die oben angeführte Erklärung, dass die Seele die simple modes (wie überhaupt alle complex ideas) selbst herstelle, zum Teil zurückgenommen: die Seele nimmt sie auch teilweise lediglich passiv auf wie die simple ideas.

Wenn man ferner zusieht, welche Vorstellungen Locke in den folgenden Kapiteln unter den simple modes behandelt, so ergiebt sich ganz klar, dass er hiermit nicht nur von der Seele selbst erzeugte Vorstellungen (wie etwa die mathematischen Grössen) meinen kann. sondern dass er darunter auch solche Modificationen (d. h. concrete Ausgestaltungen) einfacher Vorstellungen versteht, welche die Seele als gegebene lediglich passiv aufnimmt (natürlich im Sinne Lockes, denn für die auch hier wirkende psychische Aktivität hat er ja noch keinen Blick). Das gilt z. B. von den Modifikationen des Tons, der Farbe und des Geschmacks (II. 18), von den Modifikationen des Denkens (II, 19. Vergl. § 1: „die Seele bemerkt eine mannigfache Besonderung des Denkens und erhält dadurch unterschiedene Vorstellungen) und denen der Lust und des Schmerzes (II. 20); das gilt aber auch in gleicher Weise von der Vorstellung der Kraft und den daraus entspringenden (II, 21, § 7) der Freiheit und Notwendigkeit.

Es liegt also hier offenkundig eine Ungenauigkeit Lockes vor. Wenn er erklärt hatte, dass die Seele bei der Bildung aller modes (als complex ideas) sich aktiv verhalte, so sehen wir jetzt, dass dies für die simple modes zum grossen Teil nicht zutrifft, und dass diese also insoweit mit den simple ideas zusammenfallen. Locke selbst hat sie denn auch gelegentlich (z. B. II, 21, § 3; 22, § 10) ausdrücklich so bezeichnet, und auch an der Stelle, wo er zu den mixed modes übergeht, spricht er in einer Weise, als habe er sich seither lediglich mit passiv aufgenommenen Vorstellungen beschäftigt (II, 22, § 2).

Die Sache liegt also so: Locke behandelt die Vorstellung „Kraft“ unter den simple modes (also unter den complex ideas), thatsächlich aber betrachtet er sie als eine simple idea, die die Seele ganz passiv empfängt. —

Dass aber auch dies nicht ganz zutrifft, drängt sich ihm selbst auf. Er bemerkt nämlich (II, 21, § 3), die Kraft könne als einfache Vorstellung gelten, obwohl sie eine Beziehung (nämlich auf Thätigkeit und Veränderung) einschliesse. Dem Scharfblick Humes ist dies nicht entgangen. An der Stelle seines Enquiry concerning human understanding, wo er darzulegen sucht, dass weder der äussere noch der innere Sinn die Vorstellung „Kraft“ liefere, bemerkt er (Essays, London 1784, vol. II. p. 68. Kirchmanns Uebersetzung S. 59 A.): Mr. Locke in his chapter of power, says, that, finding from experience, that there are several new productions in matter, and concluding that there must somewhere be a power capable of producing them, we arrive at last by this reasoning at idea of power [cf. Locke, II, 21, § 1]. But no reasoning can ever give us a new, original, simple idea: as this philosopher himself confesses. This, therefore, can never be the origin of that idea. —

Wir fahren nach dieser Abschweifung in der Darlegung des Gedankengangs von c. 21 fort. Die Vorstellung „Kraft“ bezieht sich also auf Thätigkeit. Thätigkeiten giebt es zwei: Denken und Bewegen. Vom Denken geben uns die Körper gar keine Vorstellung, ebensowenig von einer spontanen Bewegung: also gelangt die Seele, genau genommen, zur Vorstellung der „thätigen Kraft“ nur durch Wahrnehmung ihrer eignen Thätigkeit, durch Reflexion (§ 4).

Dabei findet sie zwei Kräfte in sich wirksam: den Willen (will) und die Auffassungskraft oder den Verstand (power of perception oder understanding) (§ 5).

Die Erwähnung des Verstandes unterbricht hier etwas den Gedankenfortschritt. Denn am Schlusse des § 4 war bemerkt worden, die Seele erlange deshalb durch Selbstwahrnehmung die Vorstellung der „thätigen Kraft“, weil sie in sich eine Kraft wahrnehme, die ein Thun: Bewegen oder Denken anfange[46]. Es fragt

---

[46]) The power to begin any action, either motion or thought.

sich nun: welches ist diese Kraft? Die Antwort darauf giebt § 5 im ersten Teil: diese Kraft der Seele ist der Wille.

Der Gedankengang führt nun erst im § 7 weiter: aus der Beobachtung des Wirkungsbereichs dieser Seelenkraft entstehen die Vorstellungen „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ (From the consideration of the extent of this power of the mind over the actions of the man, which every one finds in himself, arise the ideas of liberty and necessity). Es kann also die Bemerkung über den Verstand (§ 5, 2. Teil) und die — später wiederholte — Mahnung, durch den Ausdruck „Seelenvermögen“ (faculty of the mind) sich nicht irre leiten zu lassen (§ 6), für den Gedankenfortschritt ausser Betracht bleiben.

2. Die beiden Vorstellungen „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ werden nunmehr an sich einer Betrachtung unterzogen, und zwar die erste in §§ 8—12, die zweite in § 13.

Die Freiheit wird erklärt als „die Kraft eines Wesens, eine einzelne Handlung dem Entschlusse oder Denken der Seele gemäss zu thun oder zu unterlassen, wobei eines von beiden vorgezogen wird. (A power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferred to the other § 8.)

Es wird dann, wie schon oben erwähnt, dargelegt, dass die Freiheit 1) Denken und Wollen voraussetzt und 2) ebenso die Abwesenheit äusserer oder innerer Gründe, die die Selbstmacht (d. i. eben die „Freiheit“, die hier — wie schon die soeben gegebene Definition zeigt — als positive Eigenschaft gefasst ist) entweder über unsere Körperbewegungen (§ 9) oder über unser Denken (§ 12) aufheben.

In einem Excurs wird darauf hingewiesen, dass auch solches, was notwendig stattfindet, gewollt (voluntary) sein kann; mithin bildet zu voluntary nicht necessary den Gegensatz, sondern involuntary. Es stehen sich also gegenüber: a) freiwillig (free) — notwendig (necessary); b) gewollt (voluntary) — nicht gewollt (involuntary).

Locke übernimmt diese Unterscheidung wohl aus der scholastischen Philosophie, in deren Sinne V. Cathrein (Moralphilosophie I[2] (1893) S. 41) ausführt: „Das vom Willen als Wirkung

Gewollte (voluntarium) ist nicht gleichbedeutend mit dem Freiwilligen (liberum). Freiwillig ist nur, was aus der freien Wahl des Willens hervorgeht und auch hätte vermieden werden können. Das Gewollte dagegen umfasst zwar auch das Freiwillige, dehnt sich aber auch auf alles aus, was mit Nothwendigkeit aus dem Willen hervorgeht.“ Er bemerkt dazu mit Recht, es fehle im Deutschen ein gleichwertiger Ausdruck für voluntarium, denn „gewollt“ bedeute a) was Gegenstand unseres Wollens ist (volitum), b) was irgendwie unserem Willen das Dasein verdankt (voluntarium). — Locke hat sonst die feste und scharfe Terminologie der Schulphilosophie meist vernachlässigt — nicht zum Vorteil seiner Erörterung.

3. Bis hierher ist das eigentliche Problem der „Willensfreiheit“ noch nicht berührt, mit „Freiheit“ ist nur gemeint die Freiheit zu handeln, nicht die zu wollen.

Jetzt tritt er an die Frage heran: „ob der menschliche Wille frei ist oder nicht“. (Whether man's will be free, or no?)

Er betont hier zunächst, diese Frage sei ebensowenig zu bejahen, als zu verneinen, sondern sie sei als unrichtig gestellt abzuweisen (§ 14). Denn der Wille sei eine Kraft, und die Freiheit sei eine Kraft[47]) (power) (§ 15), die Kräfte könnten aber nicht einander angehören, sondern, als Eigenschaften (attributes), könnten sie nur selbständigen Dingen (substances) zugeschrieben werden (§ 16).

Diese irrige Fragestellung sei entstanden durch die Einführung des Wortes „Vermögen“ (faculty), das den Willen (und den Verstand) als ein selbständiges Wesen habe erscheinen lassen (§§ 17—20).

Die Freiheit komme also dem Wesen d. h. dem Menschen zu. „So weit jemand vermag, durch die Richtung oder Wahl seiner Seele und indem er das Dasein einer Handlung ihrem Nichtdasein vorzieht oder umgekehrt, das Dasein oder Nichtdasein derselben zu bewirken, so weit ist er frei.“ Denn ein solches Vorziehen einer Handlung vor ihrem Nichtsein, ist das Wollen derselben, und man kann sich kein Wesen freier vorstellen, als wenn es thun kann, was es will“ (§ 21).

4. Mit dieser summarischen Erklärung, der Abweisung der

---

[47]) Auf diese Stelle wurde oben (S. 410) schon näher eingegangen.

Frage nach der Willensfreiheit als einer unrichtig gestellten, begnügt sich indessen Locke nicht. Der forschende Menschengeist, so führt er aus (§ 22), beruhige sich damit nicht. Er sei bestrebt, den Gedanken der Schuld (und damit also die Verantwortlichkeit) möglichst von sich zu entfernen. Man erkläre also diese Freiheit (nämlich zu handeln, wie man wolle) sei noch nicht diejenige, die wirklich Verantwortlichkeit begründe: dazu sei vielmehr nötig, dass der Mensch ebenso frei im Wollen sei, als man ihm eine Freiheit im Handeln zuschreibe[48]).

Locke untersucht deshalb in dem ganzen folgenden Teil seiner Erörterung eingehend, in welchem Sinne man etwa doch von Willensfreiheit reden könne.

Als die zunächst sich bietende mögliche Bedeutung dieses Begriffs erscheint die Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen, d. h. einen Willensakt zu setzen oder nicht (§§ 23, 24). Hierzu bemerkt er: „Da das Wollen ein Handeln ist und Freiheit in der Kraft zu handeln oder nicht zu handeln besteht, so ist der Mensch bezüglich der Handlung des Wollens, wenn sich eine ihm mögliche Handlung als eine gleich zu vollziehende darstellt, nicht frei". Er muss ihr Geschehen oder Nicht-Geschehen wollen, in beiden Fällen muss er also die Handlung des Wollens vornehmen.

Ein gehender Mensch, dem vorgeschlagen wird, das Gehen zu beenden, muss sich zu dem einen oder andern entschliessen, er ist also darin, ob er einen Willensakt vornimmt oder nicht, nicht frei.

So verhält es sich aber mit der grössten Zahl unserer Handlungen; denn die meisten unserer täglichen Verrichtungen treten erst an uns heran, wenn sie sogleich zu vollziehen sind[49]). Irgend

[48]) Ich habe durch die breitere Umschreibung angedeutet, wie diese Stelle m. E. aufzufassen sei. Es kommt übrigens auf ihren Sinn hier, wo sie nur zur Ueberleitung zu einem weiteren Stadium der Untersuchung dient weniger an: von Wichtigkeit dagegen ist sie bei der Frage nach der Tendenz der ganzen Erörterung Lockes; es wird darum unten darauf zurückzukommen sein.

[49]) For considering the vast number of voluntary actions . . . there are but few of them that are thought on or proposed to the will, till the time they are to be done (§ 24). Kirchmann übersetzt: „nur wenige werden bedacht oder dem Willen vorgestellt, ehe sie vollzogen werden" richtiger wäre: ehe sie zu vollziehen sind; denn Locke nimmt an, wie das Folgende zeigt, dass sie bedacht werden, wenn auch nur kurze Zeit.

ein Entschluss ist dabei nicht zu umgehen, mag die Betrachtung auch noch so kurz sein, und das Denken noch so schnell geschehen. Dass ein Entschluss stattfinde ist also notwendig, die Handlung freilich, zu der man sich entschliesst, ist eine voluntary [50]).

5. Darin also, dass ein Willensakt stattfinde, ist keine Freiheit, sondern die äusseren Bedingungen nötigen uns einen Entschluss in positivem oder negativem Sinne ab. Es fragt sich nun: besteht Freiheit darin, wie der Willensakt ausfällt. Ehe aber Locke hierzu gelangt, ist erst wieder eine unrichtige Fragestellung zu beseitigen.

Man pflegt nämlich die Freiheit des Handelns mit den Worten zu bezeichnen: man kann handeln, wie man will: was heissen soll: das Handeln ist nicht von gewissen ausser uns liegenden Bedingungen abhängig, sondern lediglich von unserem Willen. Da liegt es denn nahe, die sich anschliessende Frage nach der Freiheit des Wollens auch zu fassen: kann man denn wollen, wie man will? Dies ist die zweite Fassung der Frage nach der Willensfreiheit, die Locke in § 25 als eine absurde zurückweist.

Man kann diese Fassung in zwei Bedeutungen nehmen, die Locke beide streift, aber nicht klar auseinanderhält. Die erste Bedeutung entsteht so, dass man in dem ersten Satzteil: „kann man wollen“ das „wollen“ dasselbe bezeichnen lässt wie im zweiten Satzteil das „will“. Der Sinn wäre dann: ist es möglich so zu wollen, wie man thatsächlich will? oder umgekehrt: ist unser wirkliches Wollen möglich? — was natürlich sinnlos ist. In

---

[50]) Dies wird doch wohl der Sinn der Stelle sein; Locke lässt dabei freilich seine frühere Bemerkung (§ 11), dass der Gegensatz von voluntary nicht necessary, sondern involuntary sei ausser acht; denn hier liegt es wenigstens nahe, voluntary = freiwillig zu fassen. Man sehe übrigens den Text selbst: a man must necessarily will the one or the other of them, upon which preference or volition, the action or its forbearance certainly follows, and is truly voluntary (§ 23). Kirchmann gelangt auffallender Weise zu der Uebersetzung: „Je nach dem Vorziehen oder Wollen folgt sicherlich die Handlung oder ihre Unterlassung, also nicht (!) wahrhaft freiwillig“. Er bemerkt freilich selbst zu dieser ganzen Erörterung in §§ 23 und 24: „Es ist dies eine höchst sonderbare und für den heutigen Leser kaum verständliche Ausführung“. (Erl. 177.) Das ist nicht der Fall; vgl. den zweiten Teil der nächsten Anmerkung.

der zweiten Bedeutung würde man gewissermassen zwei Sphären des Wollens annehmen. Wie man nämlich in der Frage nach der Handlungsfreiheit (Kann man handeln, wie man will?) das Handeln zurückgeführt hat auf ein vorausliegendes Wollen, so würde jetzt die Frage lauten: kann man so wollen, wie man will, d. h. wie ein vorausliegender Wille es bestimmt. Das würde zur Annahme eines Wollens des Wollens nötigen, womit natürlich nichts gewonnen wäre, denn sofort würde sich die Frage erheben: „Steht Dein eigenes Wollen in Deinem Willen? Und willst Du abermals dieses Wollen Deines Willens?“ — wie Herbart unter Hinweis auf diese Stelle Lockes ausführt. (Lehrbuch z. Einleitung in d. Philosophie². § 107. A. [Sämtl. W. ed. Kehrbach. IV. 168.])

Dieser absurden Fragestellung gegenüber definiert Locke weiterhin nochmals die beiden Begriffe, die man so beharrlich auf einander beziehen will: Freiheit und Wollen (§§ 26 und 27).

Freiheit ist die Abhängigkeit des Seins oder Nichtseins einer Handlung von unserem darauf gerichteten Wollen und nicht die Abhängigkeit einer Handlung oder ihres Gegenteils von unserm Vorziehen[51]). Es kommt also bei der Freiheit lediglich darauf an, dass eine Handlung von uns d. h. unserm Willen abhänge. „Der auf der Klippe stehende Mensch hat die Freiheit, vierzig Fuss tief in das Meer zu springen, nicht weil er die Macht hat, das Entgegengesetzte zu thun, d. h. vierzig Fuss in die Höhe zu springen, was

[51]) Freedom consists in the dependence of the existence, or not existence of any action, upon our volition of it; and not in the dependence of any action, or its contrary, on our preference (§ 27). Auch hier übersetzt Kirchmann unzutreffend: „Freiheit besteht in der Abhängigkeit des Seins oder Nicht-Seins einer Handlung von ihrem Wollen und nicht in der Abhängigkeit einer Handlung oder ihres Gegentheils von unserm Vorziehen“. Wollen und Vorziehen bilden hier keine Gegensätze, wie er durch den Druck anzudeuten scheint, sie sind vielmehr, wie so oft, ganz identisch gebraucht. — Die Scholastik unterschied nach der Aeusserungsweise 3 verschiedene Arten von Freiheit: 1. die F. der Bethätigung (libertas exercitii), wobei nur zwischen Handeln oder Nichthandeln gewählt wird. 2. die F. der Art der Bethätigung (l. specificationis), d. i. die Wahl zwischen einer Handlung und einer andern oder auch ihrem Gegenteil; darunter fällt 3. die F. des Gegenteils (l. contrarietatis), d. i. speciell die Wahlfreiheit zwischen dem sittlich Guten und Bösen. (Vgl. Cathrein, a. a. O. S. 27). Locke beschränkt hier die Freiheit auf den 1. Fall, ohne dies ausreichend zu begründen.

er nicht vermag; sondern er ist deshalb frei, weil er die Macht hat zu springen oder nicht zu springen“ (§ 27).

Wollen aber ist ein Akt der Seele, insofern sie ihr Denken auf Hervorbringung einer Handlung richtet und dabei ihre Macht zu deren Hervorbringung ausübt (wobei unter Handlung auch die Unterlassung einer solchen zu verstehen ist) (§ 28). Wille ist also die Seelenkraft. die die wirkenden Vermögen zur Bewegung oder Ruhe bestimmt, so weit sie von einer solchen Bestimmung abhängig sind (§ 29).

Der obigen Frage nun, ob Freiheit darin bestehe, wie der Willensakt ausfällt, könnte man auch die Fassung geben: was bestimmt den Willen gerade so zu wollen, wie er will. Darauf ist die wahre und passende Antwort: die Seele. Denn das, was die allgemeine bestimmende Kraft (d. i. den Willen) zu dieser oder jener besonderen Bestimmung leitet, ist nur das Wirkende selbst, das seine Kraft in dieser besonderen Richtung ausübt. (For that which determines the general power of directing to this or that particular direction, is nothing but the agent itself exercising the power it has, that particular way.)

6. Locke erkennt aber, dass diese Antwort nicht völlig befriedige, dass man vielmehr weiter fragen könne: was veranlasst die Seele ihre Kraft in dieser oder jener besonderen Richtung auszuüben? — worauf wohl auch eigentlich die Frage ziele: was bestimmt den Willen? (What determines the will? § 29.)

In der That ist Locke jetzt bei dem eigentlichen Problem der Willensfreiheit, bei der Frage nach dem Verhältnis der Motive zu den Willensakten, angelangt. Es ist charakteristisch für seine Behandlung dieses Problems, dass er hier über die Ansicht des Indeterminismus zunächst stillschweigend hinweggeht (erst in anderem Zusammenhange (§ 48 ff.) setzt er sich — mehr gelegentlich — damit auseinander), dass ihm vielmehr die durchgängige Determination des Willens von vornherein feststeht.

Die Antwort nun auf die obige Frage, was den Willen bestimme, lautet: der Beweggrund zum Verharren in einem Zustand oder einer Handlung ist Befriedigung, der Beweggrund zu einer Aenderung ist Unbehagen (The motive for continuing in the same

state or action, is only the present satisfaction in it; the motive to change, is always some uneasiness. § 29).

Locke fasst im folgenden zunächst lediglich die Veränderung, die Hervorbringung eines neuen Handelns ins Auge, und so kann er auch kurzerhand erklären: das Unbehagen ist das, was den Willen bestimmt. (Uneasiness determines the will. § 31).

Mit dem Unbehagen ist nämlich immer ein Begehren (desire) gegeben (§ 31) — deshalb ist in § 30 will und desire nochmals von einander geschieden — und zwar sind beide untrennbar, so dass z. B. ein abwesendes Gut so lange nicht unser Begehren erregt, als nicht sein Mangel als Unbehagen empfunden wird. (Vgl. II, 20, § 6).

Umgekehrt ist auch mit jedem Begehren ein Unbehagen gegeben, und dies ist gerade das Wirksame in dem Begehren, was den Willen bestimmt (§ 32). Dieser Satz wird nun aus der Erfahrung (§§ 34 u. 35) und aus der Natur der Sache (§§ 36—38) dargethan.

Die Erfahrung zeigt, dass, wenn jemand von allem Unbehagen frei d. h. ganz mit seinem Zustand zufrieden ist, sein ganzes Wollen und Handeln darauf gerichtet ist, in diesem Zustand zu verharren, es kommt also nicht zu einer Aenderung, zu einem neuen Wollen und Handeln — was Locke hier allein — (ausser in § 39 i. f.) in Betracht zieht. Eben deshalb hat z. B. Gott das Unbehagen des Hungers und Durstes und anderer natürlicher Begierden in uns gelegt, weil er erkannte, dass der Mensch nur dadurch zum thätigen Wesen werde und sich und die Gattung erhalte[52]) (§ 34).

Ferner beweist die Erfahrung, dass die allgemeine Ansicht (der

[52]) Er fügt bei: „Ich möchte glauben, dass, wenn die blosse Betrachtung dieser guten Zwecke, zu denen diese mancherlei Unbehaglichkeiten treiben, genügt hätte, um den Willen zu bestimmen und uns zum Handeln zu Veranlassen, wir keine dieser natürlichen Schmerzen und vielleicht in dieser Welt nur wenig oder gar keine Schmerzen haben würden.“ Wie bezeichnend für seinen gläubigen Optimismus!

Die Bedeutung der von Locke so nachdrücklich verfochtenen Ansicht, dass lediglich das Unbehagen den Willen bestimme, und die Art seiner Beweisführung soll unten gewürdigt werden.

sich Locke selbst in der ersten Auflage angeschlossen hatte), das grösste Gut bestimme den Willen, unhaltbar ist. Denn dieses erregt, trotzdem wir es kennen und als Gut anerkennen, den Willen nicht, solange nicht das ihm entsprechende Begehren ein Unbehagen über dessen Mangel erweckt. An mehreren Beispielen sucht Locke dies zu zeigen, um schliesslich auf den Satz hinzuweisen, in dem diese vielfache Erfahrung sich ausspreche: video meliora proboque, deteriora sequor (§ 35).

Eine Erwägung der Natur der Sache führt zu dem gleichen Resultat. Unser Streben geht bei all unserm Thun auf Glück, nun verträgt sich aber Unbehagen und Glück nicht, ein kleiner Schmerz genügt, alle Freude zu zerstören. So wird also das Unbehagen und damit das Begehren nach Beseitigung desselben den Willen bestimmen, solange noch ein solches vorhanden ist — und dies ist nach Lockes Voraussetzung (§ 45) fast stets der Fall (§ 36).

Ferner ist das Unbehagen allein gegenwärtig, es kann also allein auf den Willen wirken: Abwesendes, wie etwa ein entferntes Gut, kann da nicht wirken, wo es nicht ist. Wenn man einwende, die Betrachtung mache das abwesende Gut zu einem gegenwärtigen, so sei zu beachten: „Solange die blosse Vorstellung eines Gutes in der Seele ist, bleibt sie wie andere Vorstellungen nur Gegenstand unthätiger Betrachtung, wirkt nicht auf den Willen und treibt nicht zur That“ (§ 37). Zum Beleg hierfür weist er hin auf die schwache Wirkung, die die Vorstellung der ewigen Seligkeit auf das Handeln der meisten Menschen ausübe, und auf die Erfahrungsthatsache, dass kein erhebliches Unbehagen unbeachtet bleibe, sondern den Willen gewissermassen keinen Augenblick loslasse (§ 38).

Zur abschliessenden Begründung seiner These, dass lediglich das Unbehagen den Willen bestimme, hebt Locke noch hervor, dass nicht nur im Begehren (was bisher allein betrachtet wurde), sondern auch in den anderen Gemütserregungen, die auf den Willen wirkten, wie Zorn, Abscheu u. s. w. ein Unbehagen (und damit allerdings auch ein Begehren) gegeben sei, und dass dieses gerade in ihnen das Wirksame sei. Sein Satz gelte aber auch für das auf Erhaltung eines gegenwärtigen behaglichen Zustands gerichtete

Wollen und Handeln, denn „selbst in der Lust ist das, was die Thätigkeit aufrecht erhält, von der die Lust bedingt ist, das Begehren (desire) sie zu erhalten und die Furcht sie zu verlieren," also ein Unbehagen (§ 39). —

Die Erwägung, dass stets mancherlei Begehren also auch mancherlei Unbehagen auf den Willen wirke, führt zu der genaueren Formulierung des Satzes: „das drückendste Unbehagen bestimmt natürlich den Willen." (§ 40).

7. Es hat sich also als Antwort auf die Frage, was den Willen bestimme, ergeben: das Unbehagen bestimmt ihn und zwar das drückendste Unbehagen. Mit jedem Unbehagen aber ist, wie Locke oben zu zeigen gesucht hatte, ein Begehren (desire) gegeben. Es erhebt sich nun die weitere Frage: was ist der Gegenstand des Begehrens? Die Antwort lautet: es ist das Glück (happiness) (§ 41).

Glück ist das äusserste Mass der Lust, dessen der Mensch fähig ist, Elend der äusserste Schmerz (§ 42)[53].

Alles, was uns Lust gewährt, heisst und ist ein Gut (good), was uns Schmerz bereitet, ein Uebel (evil). Also kann man auch sagen: der Gegenstand des Begehrens ist im allgemeinen ein Gut.

Aber nicht jedes Gut, auch wenn man es als ein solches anerkennt, erregt — wie schon oben gezeigt — unser Begehren, sondern nur das, das als notwendiger Bestandteil unseres Glückes gilt, so dass also sein Mangel mit Unbehagen empfunden wird. Es kommt mithin hierbei auf die individuelle Beschaffenheit und die damit gegebene Empfänglichkeit der Einzelnen an. Findet der eine seinen Genuss lediglich im Studium, der andere lediglich im sinnlichen Vergnügen, so wird keiner das, worin der andere seine Freude findet, als notwendigen Bestandteil seines Glückes ansehen, wenn er auch anerkennt, dass darin eine gewisse Lust gefunden werden könne. „So kann man trotz des ernsten und fortwähren-

[53]) Er fährt fort: „Bei dem Schmerz ist man dagegen allemal beteiligt: man fühlt kein Unbehagen, ohne davon bewegt zu werden". Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass dabei nicht „Gut" und „Uebel", sondern „Gut" und „Schmerz" (pain) entgegengesetzt werden. Die Scheidung des Vorstellungs- und des Gefühlsbestandteils innerhalb des Motivs hätte die Erörterung klarer gemacht. (Vgl. Wundt, Grundriss d. Psychologie. (1896). S. 218.)

den Jagens nach dem Glück ein grosses und anerkanntes Gut deutlich sehen, ohne davon erregt zu werden, sobald man sein Glück auch ohnedies erreichen zu können glaubt" (§ 43).

Deshalb wird auch das grösste Gut (die ewige Seligkeit) nicht immer begehrt. Einen Beleg dafür bietet die Thatsache, dass die Menschen nicht sterben wollen, obwohl ihnen das Leben im besten Falle nur sehr mässige Genüsse, untermischt mit mannichfachem Unbehagen, bietet, und sie anderseits zugestehen, dass im Jenseits ein Zustand dauernder höchster Freude bestehe (§ 44). Denn die vielfachen irdischen Bedürfnisse, die teils natürlich, teils durch Mode, Beispiel und Erziehung uns eingepflanzt sind, erregen in uns während des grössten Teils des Lebens eine solche Kette von Unbehaglichkeiten, dass wir mit deren Beseitigung zunächst vollauf zu thun haben und selten frei sind zur Betrachtung entfernter Güter (§ 45). —

8. Hier ist nun die Untersuchung, die bis dahin im wesentlichen unter dem Einflusse der empiristisch-nominalistischen Richtung in Lockes Denken stand, auf einem Punkte angelangt, wo ihr seine religiösen und ethischen Grundanschauungen den Pfad, den sie nun einschlagen musste, bestimmt vorzeichneten; ob dies freilich geschehen konnte, ohne die ursprüngliche Richtung zu verlassen, soll zunächst dahin gestellt bleiben.

Die Beobachtung hatte bis jetzt ergeben, dass die Vorstellung des grössten Gutes, der ewigen Seligkeit, auf das Wollen und Thun der Menschen nur sehr geringen Einfluss übt, da sie nur selten ihr Begehren erregt. Aber Gott hat doch die Menschen zur Seligkeit bestimmt, sie *sollen* sie begehren: nur *dadurch* werden sie veranlasst, das Sittengesetz zu beobachten, worin das unerlässliche Mittel zur Erreichung des ewigen Glückes liegt. Wie kann Gott vollends die Menschen strafen, wenn sie das von ihm gesetzte Ziel verfehlen, da, wie die seitherige Betrachtung gezeigt hat, es geradezu das Natürliche ist, wenn sie über dem fast unaufhörlichen Unbehagen, das das Leben mit sich bringt, nicht zu einem Begehren des höchsten Gutes kommen?

Locke findet jedoch einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit. „Man kann durch eine gehörige Betrachtung und Prüfung eines

vorgestellten Gutes das Begehren darnach [also auch ein Unbehagen!] in einem, seinem Werte entsprechenden, Grade erwecken, und dadurch kann es seinerseits auf den Willen wirken und erstrebt werden“ (§ 46)[51]). Was giebt aber die Möglichkeit dieser Prüfung? Eben jene Selbstmacht des Menschen, die Freiheit zu handeln oder nicht zu handeln, die sich also hier darin äussert, dass er es vermag die Befriedigung eines Begehrens (genauer: den dazu erforderlichen Willensentschluss) aufzuschieben, bis man die gehörige Prüfung vorgenommen hat. Demnach gilt der oben festgestellte Satz, dass das grösste Unbehagen den Willen bestimme, nur mit der hieraus sich ergebenden Einschränkung. Denn durch die auf der Freiheit beruhende Möglichkeit der Prüfung und Ueberlegung ist auch die Möglichkeit geboten, dass die ursprünglichen Stärkegrade der verschiedenen „Unbehagen“ verändert werden, dass ein „Gut“ infolge der Betrachtung „Begehren“ und damit „Unbehagen“ errege und zwar in einer solchen Weise, dass dieses nunmehr als stärkstes den Willen bestimmt. So erweist sich ihm also die Freiheit zu handeln oder nicht zu handeln als Quelle desjenigen, was man unpassender Weise „Willensfreiheit“ genannt habe, die eben darin bestehe, dass man in der Lage sei, nach dem Ergebnis eigner Ueberlegung zu handeln (§ 47).

9. Der Erörterung dieser „wahren“ Willensfreiheit sind die §§ 47—53 gewidmet.

Zunächst wird gezeigt (§§ 48—50), dass in der Bestimmtheit durch das eigene Urteil keine Beschränkung, sondern die wahre Verbesserung der Freiheit liege. Der Mensch als ein von Natur vernünftiges Wesen muss geradezu bei seinem Wollen durch sein Denken und sein Urteil über das Beste bestimmt werden; denn sonst bestimmte ihn ein anderes als er selbst, was die Verneinung der Freiheit wäre. (And therefore every man is put under a necessity by its constitution, as an intelligent being, to be determined in willing by his own thought and judgment what is

[51]) And thus by a due consideration, and examining any good proposed, it is in our power to raise our desires in a due proportion to the value of that good by where in its turn and place it may come to work upon the will, and be pursued.

best for him to do: else he would be under the determination of some other than himself which is want of liberty. § 48).

Auch die freiesten Wesen würden in dieser Weise bestimmt, denn man dürfe behaupten, dass die Engel noch entschiedener als wir in ihrer Wahl des Guten bestimmt seien. Ja, Gott selbst könne das, was nicht gut ist, nicht wählen, damit sei aber doch seine Freiheit vereinbar (§ 49) — ganz im Sinne des scholastischen Realismus, der aber gerade dem Menschen auch die Freiheit das Böse zu wählen, zuschrieb. (Vgl. Anm. 51.)

Die Betrachtung des Gegenteils ergiebt dasselbe. „Wenn die Freiheit, die wahre Freiheit darin besteht, dass man sich der Leitung der Vernunft zu entziehen vermag und des Schutzes entbehrt, den uns die Ueberlegung gewährt, dass wir nicht das Schlechtere wählen, dann sind — die Verrückten und die Thoren allein frei.“

Dass wir das Vermögen haben den verschiedenen Begehren gegenüber unseren Entschluss zu suspendiren, ist ein Stillstehen am Kreuzweg, die Ueberlegung ist ein Befragen des Führers, „der Willensentschluss nach dieser Ueberlegung folgt der Anweisung des Führers, und wer nach solcher Anweisung sein Handeln oder Nicht-Handeln einzurichten vermag, ist ein freies Wesen“ (§ 50).

Wir sahen: die dem Menschen innewohnende Freiheit bietet ihm nicht nur die Möglichkeit zu handeln, wie er will, sondern auch zu wollen, wie er will, d. h. der bessere, der vernünftige Teil in ihm, der in der Ueberlegung sich zur Geltung bringt. Worin liegt aber der Grund, dass diese letztere Möglichkeit zur Wirklichkeit werde? In „der Notwendigkeit, das wahre Glück zu suchen“ (§ 51). Denn „dieselbe Notwendigkeit, welche zur Verfolgung der wahren Seligkeit nötigt, führt auch mit derselben Gewalt zur Hemmung, Betrachtung und Untersuchung der einzelnen Begehren, damit ihre Befriedigung nicht der wahren Glückseligkeit entgegentrete und uns davon ableite“ (§ 52). Hierüber später!

Mit einer solchen gründlichen Ueberlegung hat der Mensch seine Pflicht erfüllt. Ist sie nicht möglich — es giebt ja, wie oben gezeigt, Fälle, in denen innere oder äussere Momente die Selbstmacht über unser Denken aufheben — so wird Gott uns ein gnädiger Richter sein. Jedenfalls erwächst dem Menschen die Pflicht

einerseits an der Mässigung seiner Leidenschaften zu arbeiten, damit der Verstand frei prüfen kann; anderseits bemüht zu sein, die Neigungen der Seele durch gehörige Betrachtung dem wahren innerlichen Guten der Dinge anzupassen. Dass wir imstande sind, dieser Pflicht nachzukommen, lehrt die Erfahrung (§ 53).

10. Auf diese Weise glaubt also Locke das Problem, das sich oben ergeben hatte, wie es nämlich den Menschen bei der Mannigfaltigkeit ihrer „Unbehagen" und Begehrungen, möglich sei, nach dem höchsten Gute zu streben, lösen zu können durch die Erkenntnis der „wahren Willensfreiheit". Diese beruhte aber auf der Freiheit zu handeln und auf der „Notwendigkeit das wahre Glück zu suchen" (the necessity of pursuing true hapiness § 51). Nunmehr dürfte es aber umgekehrt schwer einzusehen sein, wie es trotz dieser Bedeutung der „Willensfreiheit" komme, dass das Wollen der Menschen so verschiedene Richtungen einschlage. Die Erörterung dieses Problems füllt die §§ 54—68.

Hier bietet sich als Erklärungsgrund zunächst dieselbe Thatsache, auf die schon (§ 43) die Verschiedenheit menschlichen Begehrens hingewiesen hatte: die verschiedene Organisation und Empfänglichkeit der Menschen. Der Geschmack der Seele ist so verschieden wie der des Gaumens: der eine findet sein Glück im Studium und in der Erkenntnis, der andere beim Fischen und Jagen, der dritte in Luxus und Liederlichkeit, und gäbe es kein jenseitiges Leben, so wäre das Glück, das sie hierin finden auch ihr wahres Glück (§§ 54 u. 55).

Nun giebt es aber nach dem Willen Gottes ein einziges, für alle gleichmässig bestimmtes, wahres Glück, und das, was sich oben als Inhalt und Wert der „Willensfreiheit" herausstellte, scheint das Streben nach diesem Glück allen möglich, ja geradezu notwendig zu machen. Locke vergegenwärtigt sich deshalb hier nochmals in Kürze das über die Willensfreiheit Festgestellte. Ihre Bedeutung liegt darin, dass unser Wollen durch das Ergebnis der Ueberlegung bestimmt wird (worauf denn zugleich auch unsere Verantwortlichkeit beruht), aber diese Ueberlegung kann nachlässig, kann übereilt sein. Hier ist der gesuchte Punkt: dadurch, dass von der Willensfreiheit nicht der rechte Gebrauch ge-

macht wird, eröffnet sich die Möglichkeit, dass sich die ursprüngliche Verschiedenheit des Begehrens auch trotz der Willensfreiheit, gewissermassen über ihren Wirkungsbereich hinweg, in dem Wollen der Menschen geltend macht (§ 56).

Aber da man, wo es sich um Glück und Elend handelt, in der Regel sorgfältig verfährt, so genügt diese eine Erklärung nicht; man muss ausser der verschiedenen natürlichen Disposition auch die verschiedenen „Unbehagen" beachten, die auf den Menschen wirken. Woher diese? (§§ 57—68.)

A. Sie rühren her von körperlichen Schmerzen. Sie heben — wie Locke schon früher (§ 12) betont hatte — die Freiheit an anderes zu denken auf. So erscheine es denn begreiflich, dass niemand es vermöge, unter dem Eindruck derselben durch Betrachtung eines zukünftigen Gutes ein Begehren darnach in sich zu wecken, das stark genug wäre, dem aus der körperlichen Qual entstehenden Unbehagen das Gleichgewicht zu halten. So wirkt denn dies letztere übermächtig auf den Willen und lenkt den Menschen ab „von Tugend, Frömmigkeit und Religion und allem, was vorher als zum Glücke führend[55]) erachtet worden ist" (§ 57).

B. Sie entspringen einem durch falsches Urteil[56]) irre-

[55]) Es ist bemerkenswerth, wie Lockes hedonistische Grundanschauung, die sich gerade in den letzten Worten so deutlich ausspricht, sich hier unzureichend erweist, Thatsachen des sittlichen Lebens zu erklären, die doch auch ihm nicht unbekannt sein konnten. Treffend hebt hier Kirchmann hervor (Erl. 195): „Es hat zu allen Zeiten Märtyrer gegeben, die, um der Pflicht treu zu bleiben, die höchsten Qualen und den Tod auf sich genommen haben".

[56]) In der grossen Bedeutung, die Locke im folgenden dem falschen Urteil einräumt, zeigt sich hier auch bei ihm die der damaligen Philosophie überhaupt eigene Ueberschätzung der intellektuellen Seite. Seine ihn in dieser Erörterung leitende Grundanschauung spricht er § 62 aus: Since I lay it for a certain ground, that every intelligent being really seeks happiness, which consists in the enjoyment of pleasure, without any considerable mixture of uneasiness; it is impossible any one should willingly put into his own draught any bitter ingredient, or leave out any thing in his power, that would tend to his satisfaction, and the completing of his happiness, but only by wrong judgement. — Locke hebt an derselben Stelle auch hervor, er spreche nicht von dem falschen Urteil, das auf unüberwindlichem Irrtum beruhe, sondern einem solchen, das eine Schuld des Menschen in sich schliesse.

geleiteten Verlangen nach einem abwesenden Gut (§§ 58—68); was zunächst durch eine allgemeinere Betrachtung begründet wird (§§ 58—60).

Ueber das gegenwärtige Gut ist unser Urteil immer richtig. Die Dinge sind, während man sie geniesst das, was sie scheinen; denn Schmerz und Lust sind gerade so gross, als man sie fühlt. Schlösse jede Handlung mit sich ab und hätte sie keine Folgen, so würde man in der Wahl des Guten nie irren. Aber unsere Handlungen haben Folgen, und diese (also zukünftige Güter und Uebel) können Gegenstand der Ueberlegung und des Urteils werden und dadurch auch Gegenstand des Begehrens, das sich ja hiernach von selbst nicht einstellt (§ 59). Hieraus ergiebt sich auch die Notwendigkeit erziehlicher Einwirkung. Man muss dem Menschen zeigen, dass Tugend und Religion zu seinem vollkommenen Glück nötig seien: nichts im Leben kann mit dem Glück oder dem Elend der unsterblichen Seele im Jenseits verglichen werden. Bei dieser Einsicht wird der Mensch seine Handlungen nicht mehr durch die kurzen Freuden und Schmerzen dieser Welt bestimmen lassen (§ 60).

Es folgt nun (§§ 61—68) eine genauere Erwägung der einzelnen Gründe jenes falschen Urteils.

Ein Gut oder ein Uebel ist eigentlich nur Lust oder Schmerz. Weiterhin gilt aber auch alles, was Lust oder Schmerz zur Folge hat, für ein Gut oder für ein Uebel (§ 61). Das falsche Urteil greift nun Platz bei den hier nötig werdenden Vergleichungen (§ 62).

1) Es kann eintreten bei der Vergleichung von Lust und Schmerz selbst: als gegenwärtige erscheinen sie grösser, denn als

Dass sich also die verschiedenen (und verkehrten) Willensrichtungen der Menschen erklären lassen, entschuldigt diese nicht und hebt auch ihre Verantwortlichkeit nicht auf. —

Von der früheren Erörterung über die Bestimmung des Willens durch das Unbehagen (§§ 29—40) unterscheidet sich die hier (§§ 58—68) folgende dadurch, dass hier von dem auf falschem Urteil beruhenden (Begehren und) Unbehagen die Rede ist: denn Begehren nach einem abwesenden Gut (worum es sich hier handelt) und dadurch entstehendes Unbehagen ist ja nach dem früher (§ 46) Gesagten nur durch Vermittlung des, auf der Freiheit beruhenden, Ueberlegens und Urteilens möglich.

zukünftige. Wäre der Katzenjammer gleich beim Ergreifen des Glases in seiner Grösse fühlbar, so würde man ihm gegenüber wohl die Lust des Trinkens gering anschlagen (§ 63). Der Grund hierfür liegt in der Enge unseres Bewusstseins: man kann nicht zweierlei Lust gleichzeitig als gegenwärtig und damit in ihrer wahren Grösse empfinden, noch weniger Lust und Schmerz zugleich. Ausserdem erscheint der gegenwärtige Schmerz so gross, dass man vor allem davon los kommen will, mag daraus entstehen, was wolle. Aber auch die Entfernung von gegenwärtiger Lust ist ein Schmerz, der uns mächtig zu dem lustbringenden Gegenstand hintreibt (§ 64). Anderseits wirkt ein abwesendes Gut, wie oft erwähnt, nur schwach, besonders wenn man es noch nicht selbst gekostet hat, sondern es nur von andern rühmen hört; denn, was andern gefällt, ist uns oft gleichgültig, und das, woraus wir selbst schon Genuss geschöpft, mag uns zu einer anderen Zeit gar nicht mehr anmuten. — Von dem jenseitigen Glück gilt dies allerdings nicht: das Manna des Himmels wird jedem Gaumen behagen [57] (§ 65).

2. Ebenso leicht möglich ist das falsche Urteil bei vergleichender Betrachtung der Folgen der Handlungen. Hier ist man geneigt anzunehmen: a) dass die Folgen weniger schlimm sein werden, als sie wirklich sind; b) dass sie vielleicht gar nicht eintreten werden oder dass man sie durch mancherlei Mittel werde beseitigen können (§ 66). Als weiter zurückliegende Ursachen derartiger falscher Urteile erscheinen: Unwissenheit, Nachlässigkeit, Einfluss von Leidenschaft, Gewohnheit, Mode.

3. Das falsche Urteil kann endlich darin bestehen, dass man das nicht für nötig zu seinem Glücke hält, was es thatsächlich ist. Dazu trägt das wirkliche oder vermeintliche Unangenehme der zur Erreichung jenes Zieles nötigen Handlungen bei (§ 68) [58].

11. Von hier aus leitet dann die Erörterung wieder hin auf

---

[57]) Er fügt bei: „Unless they will say: God *cannot* make those happy he designs to be so". Kirchmann übersetzt: „ . . sofern man nicht sagt: Gott kann jeden nach seinem Belieben glücklich machen".

[58]) Locke kommt in den Ausführungen dieser Punkte vielfach wieder darauf hinaus, dass das falsche Urteil, auf dem die verkehrte Willensrichtung beruhe, eben ein *übereiltes* sei, was sich mit dem Inhalt des § 56 deckt.

eine schon früher (§ 47) berührte Frage: wie nämlich die Versittlichung des Menschen möglich sei (§§ 69 und 70).

Man kann das Angenehme und das Unangenehme an den Dingen verändern und man soll es. Man kann und soll seinen Geschmack verbessern. Ueberlegung, Uebung, Fleiss, Gewohnheit vermögen es. Die Vernunft rät zum ersten Versuch, die Ausführung versöhnt oft mit dem, was aus der Ferne widerwärtig erschien, und die Gewohnheit verbindet Lust und Behagen so fest mit dem gewohnten Handeln, dass man es nicht mehr unterlassen kann. Das gilt auch für die Tugend.

Freilich Mode und öffentliche Meinung haben vielfach falsche Ansichten, Erziehung und Lebensweise haben falsche Gewohnheiten verfestigt. Der Geschmack an den Dingen ist dadurch verfälscht. Aber der Einzelne kann dagegen auf dem bezeichneten Wege angehen (§ 69).

Zweifellos sollte eine auf ihre wahre Grundlage gebaute Moral Ueberlegung und Wahl bei jedem Verständigen bestimmen. Diese Grundlage aber besteht darin, dass Gott endloses Glück mit einem tugendhaften Leben, endloses Elend mit dem entgegengesetzten verknüpft hat. Wenn dieses ewige Leben auch nur als möglich gilt (und dies kann niemand bezweifeln), so genügt dies, um bei ernster Ueberlegung ein ausreichend starkes Motiv gegen „jede Lust und jeden Schmerz des irdischen Lebens zu bilden". Dazu kommt, dass, alles recht betrachtet, böse Menschen auch hier sich schon in der schlechtesten Lage befinden[59]) — ganz abgesehen von der Ewigkeit. Hat aber mit seiner Unsterblichkeitshoffnung der Gute recht, so ist er ewig glücklich; hat er unrecht, so ist er nicht elend: er fühlt nichts. Hat dagegen der Böse recht, so ist er doch nicht glücklich, und hat er geirrt, so ist er unendlich elend (§ 70). —

12. Es folgt noch in § 71 eine kurze Zusammenfassung. Neu ist hier die (von uns schon früher berührte) Darlegung, in wiefern man die Freiheit auch als eine Unentschiedenheit (indifferency) bezeichnen könne. Er betont, man dürfe diese Indifferenz nicht verlegen zwischen das Urteil (d. i. das Ergebnis der Ueberlegung)

[59]) Man beachte, wie hier auch die natürliche Verbindung zwischen dem sittlichen Verhalten und Glück oder Unglück anerkannt wird.

und den Willensentschluss (determination of the will), da dieser jenem unmittelbar folge; aber auch nicht vor die Ueberlegung: „man versetzt damit die Freiheit in einen Zustand der Dunkelheit, in der man nichts von ihr sehen und sagen kann; wenigstens wird sie dann einem Wesen beigelegt, dem die Fähigkeit für sie abgeht, da kein Wesen der Freiheit fähig ist, wenn man ihm das Denken und Urteilen nimmt.“ Auch sei sie nicht sowohl eine Unentschiedenheit des Menschen als vielmehr der wirkenden Vermögen und deren Indifferenz verharre (in dem früher dargelegten Sinne) auch nach dem Willensentschluss.

13. Der Gedankenfortschritt der ganzen Erörterung lässt sich etwa in folgender Weise übersichtlich darstellen:

A Die Vorstellungen „Freiheit“ und „Notwendigkeit“. § 7—13.
- I. Freiheit. § 8—12.
  1. Definition der Freiheit als Kraft zu handeln oder nicht zu handeln. § 8.
  2. Sie setzt Verstand und Willen und die Abwesenheit innerer und äusserer Hindernisse voraus. § 9—12. (Excurs über die Terminologie. § 10 und 11.)
- II. Notwendigkeit. § 13.

B Freiheit kommt in eigentlichem Sinne nicht dem Willen, sondern dem Menschen zu. § 14—21.
- I. Dem Willen kommt die Freiheit nicht zu. § 14.
- II. Nochmalige Erklärung der Begriffe „Wille“ und „Freiheit“. § 15. Sie sind Kräfte, die nicht einander, sondern dem Wesen zukommen. § 16.
- III. Der Begriff „Vermögen“ (faculty), dessen Gebrauch irreführt, wird erklärt. § 17—20.
- IV. Die Freiheit kommt dem Menschen zu. § 21.

C In welchem Sinne kann etwa Freiheit dem Willen zugeschrieben werden. § 22—70.
- I. Die Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen (meist nicht vorhanden). § 22—24.
- II. Die Freiheit zu wollen, was man will. (Ihre Annahme beruht auf unrichtiger Fragestellung.) § 25—29.

III. Die Freiheit des Willens. (Frage nach dem Motiv.) § 30—71.

1. Das Unbehagen bestimmt den Willen. § 30—40.

a) Mit dem Begehren (das vom Willen zu unterscheiden ist) ist immer ein Unbehagen gegeben, das den Willen bestimmt. § 30—32.

b) Beweis dafür aus der Erfahrung und der Natur der Sache. § 33—38.

c) Auch mit den anderen Affekten ist ein Unbehagen verbunden. § 39.

d) Das drückendste Unbehagen bestimmt den Willen. § 40.

2) Gegenstand des mit dem Unbehagen verknüpften Begehrens ist Glück (bezw. ein Gut). § 41—45.

a) Erklärung der Begriffe „Glück“, „Gut“ und ihres Gegenteils. § 41, 42.

b) Welche Güter begehrt werden. § 43—45.

3) Die Disciplinierung des Begehrens. § 46—70.

a) Weg zur „wahren Willensfreiheit“. Bedeutung derselben. § 47—53.

b) Erklärung der verschiedenen Willensrichtungen. § 54—68.

α. Die Verschiedenheit der natürlichen Disposition und übereilte Entschliessung. § 54—56.

β. Die verschiedenen auf den Menschen wirkenden Unbehagen. § 57—68.

α'. Körperliche Schmerzen. § 57.

β'. Durch falsches Urteil irregeleitetes Begehren. § 58—68.

c) Möglichkeit und Pflicht zur Regelung des Begehrens zu gelangen. § 69, 70.

D) Zusammenfassung. (Inwiefern kann die Freiheit als Indifferenz bezeichnet werden?) § 71.

(Schluss folgt.)

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



III.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1895.

Von

E. Zeller.

Dritter Artikel.

3. Aristoteles und seine Schule.

Auf die Entstehung unserer aristotelischen Schriftensammlung bezieht sich

SUSEMIHL, F., Die Lebenszeit des Andromikos von Rhodos. Jahrbb. f. cl. Philol. Bd. 151, 225—234. 1895.

S. macht es in dieser Abhandlung wahrscheinlich, dass das Leben des Andr. annähernd zwischen 125 und 50 v. Chr. fällt, dass er also eher ein älterer als ein jüngerer Zeitgenosse Tyrannio's war, und dass er seine Ausgabe der aristotelischen Lehrschriften nicht in Rom, sondern in Athen veranstaltete. Abschriften Tyrannio's könnte er auch in diesem Fall benutzt haben; auch das ist aber nicht ausgeschlossen, dass diese Angabe, wie S. annimmt, nur willkürlicher Zusatz Plutarch's ist. Die Vermuthung dagegen, dass er Apelliko's Bücherschätze ausgebeutet habe, ehe sie Sulla aus Athen entführte, lässt sich bis auf weiteres wohl kaum über eine unbestimmte Möglichkeit erheben. Die Bedeutung jenes Fundes für Andronikos' Aristotelesausgabe wird überhaupt durch den längst nachgewiesenen und auch von S. (Gr. Litt.-Gesch. II, 300) wohl be-

achteten Umstand in Zweifel gestellt, oder doch erheblich gemindert, dass Andr. selbst weder bei der Frage über die Aechtheit der Schrift π. ἑρμηνείας, noch bei der über die richtige Lesart in einer Stelle der Kategorieen, noch auch bei der über die Postprädikamente das massgebende Zeugniss der Handschriften aus Skepsis angerufen haben kann (Ph. d. Gr. IIb, 142. 148).

Susemihl, F., Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars IV. Greifswald 1895. 19 S. 4°. Proöm.

Von diesem Theil der „aristotelischen Forschungen" beschäftigt sich die grössere Hälfte. S. 3—13, mit den auf die alte Komödie bezüglichen Stellen der aristotelischen Poetik (c. 3. 1448a 29ff., c. 4. 1449a 9ff., c. 5. 1449a 37ff.) und im Anschluss daran mit den Anfängen der attischen Komödie. Von S. 13 an bespricht S. verschiedene Stellen aus dem 3. Buche der Ethik (c. 1. 1110a 11ff.; ebd. 1110b 9ff.; c. 2. 1111a 19ff.; c. 5. 1112b 7. 31ff.; c. 7. 1114a 31ff.; c. 8. 1114b 26ff.) und kommt dann auf einige schon früher von ihm behandelte (c. 8. 1109a 16: c. 2. 1104a 25; c. 7. 1107a 28ff.) noch einmal zurück. Auf das Einzelne dieser Erörterungen hier einzugehen, ist mir nicht möglich; dass auch sie die Eigenschaften, durch welche die Arbeiten des Greifswalder Gelehrten sich auszeichnen, und so namentlich eine sorgfältige Berücksichtigung fremder Ansichten nicht vermissen lassen, brauche ich kaum ausdrücklich zu bemerken.

Die Ἀθηναίων Πολιτεία ist von Blass (Leipz. bei Teubner) neu herausgegeben worden. Ihr „Verhältniss zu den naturwissenschaftlichen Schriften und zur Politik des Arist." bespricht M. Pokrowsky, Jahrbb. f. class. Philol., Bd. 151, S. 465—476. Derselbe veröffentlicht im Filol. Obozrenie VIII, 43—68. 121—141 „Forschungen über die athen. Politie d. Arist." und ebd. VII, 240 bis 242 einen Artikel über ihr 13. und 21. Kapitel. Ebd. VII, 47—96 V. v. Schoeffer „Aphorismen und Notizen zur ath. Politie d. Arist." Der Hermes bringt XXX, 478—480. 619—623 zwei Arbeiten von G. V. Thompson: „Zu Arist. H. A." IV, 2, und U. Wilcken: „Zu Arist. H. A." F. Hertlein gibt im N. Correspondenzbl. f. d. gel. u. Realsch. Württembergs 1895, S. 1—10.

49—60 einen Beitrag „Zu den chronologischen Angaben in der arist. A. Π.“; Br. Keil handelt im Hermes XXX, 473—475 über die 'Αμφιαραία in Arist. Π. A.; J. Rangen, Festschr. d. Gymn. zu Ostrowo, über „das Archontat in Arist. Staatsverfassung d. Ath.“

Vorschläge zu Emendationen und Erklärungen von Stellen der Metaphysik und der Ethik macht J. Zahlfleisch in zwei zusammengehörigen Artikeln, beide mit der Ueberschrift: „Kritisches zu Aristoteles“, von denen der erste im „Philologus“ Bd. LIV (1895) 311—318, der zweite in der „Zeitschrift f. die österreich. Gymn.“ Bd. XLVI, 961—976 erschienen ist. Jener bespricht den Text von Metaph. III, 1001a 11. 28. IV, 1004a 12. 1005b 35. 1006b 33. V, 1017b 1—5. VII, 1036a 20. 1041b 7. 30. 1044a 3. Eth. N. II, 1105a 5—10; dieser Metaph. VII, 11. 1037a 12. VIII, 3. 1043b 12. IX, 3. 1047a 2. Eth. N. III, 7. 1114a 10 bis 15. c. 8 Anf. VII, 3. 1146a 35. c. 5. 1146b 35—1147a 24. c. 6, 1148a 17—b 14. III, 5. 1112b 7. c. 7, 1113b 13.

Eine dritte Abhandlung von Zahlfleisch: „Zur Kritik der aristotelischen Metaphysik“ (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 105, 211—263) ist ihrer Hauptabzweckung nach eine inhaltliche Kritik aristotelischer Ausführungen aus den drei ersten Büchern der Metaphysik (von denen Z. auch das zweite, Klein-Alpha, für ächt hält), welche es sich insbesondere zur Aufgabe macht, die platonische Ideenlehre, im Anschluss an Syrian, gegen Aristoteles in Schutz zu nehmen. Hier ist nicht der Ort, die Haltbarkeit dessen zu prüfen, was Z. Aristoteles entgegenhält, und auch was ich meinerseits gegen seine Auffassung der platonischen Lehre und ihrer aristotelischen Bestreitung zu bemerken hätte, mag auf sich beruhen.

Tannery, P., Sur la composition de la Physique d'Aristote, IX, 115—118 dieser Zeitschrift, kennen unsere Leser.

Filkuka, L., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik des Aristoteles. Wien, C. Konegen. 1895. IV u. 138 S.

Diese sorgfältig ausgeführte Abhandlung gehört zu den zahlreichen Beweisen des Eifers, mit dem katholische Theologen und

Philosophen seit einiger Zeit, namentlich aber seit der von Papst Leo XIII. geförderten Wiederbelebung der thomistischen Scholastik, sich dem Studium des Aristoteles wieder zuwenden. Eine durchaus unbefangene Auffassung des aristotelischen Systems lässt sich freilich auf dieser Seite nicht erwarten; doch hat F. der naheliegenden Versuchung, dogmatischen Voraussetzungen auf seine Darstellung Einfluss zu gestatten, grösseren Widerstand geleistet, als manche Andere, die seinen allgemeinen Standpunkt theilen. Er bespricht nach einigen einleitenden Erörterungen S. 18ff. Aristoteles' Polemik gegen die Ideenlehre und seine Umbildung des platonischen Begriffs der Materie, ohne eben etwas Neues zu bringen. Er erkennt in einer Uebersicht über die Grundzüge der aristotelischen Welterklärung (S. 34ff.) als ihr Leitmotiv die Teleologie. Er gibt sich schon in diesem, noch mehr aber in dem nächsten Abschnitt (S. 68ff.) viele Mühe, um zu beweisen, dass die immanente Zweckthätigkeit der Natur nach Aristoteles in letzter Beziehung auf die schöpferische Thätigkeit Gottes zurückzuführen sei, welcher den Weltplan entworfen habe und ihn durch die Sphärengeister ausführen lasse (S. 77f.), die F. ebenso, wie S. 79 den menschlichen Geist, ihrer Ewigkeit unbeschadet, für „Geschöpfe Gottes" erklärt. Es ist ihm aber natürlich so wenig, als einem von seinen Vorgängern, gelungen, diese Vorstellung auch nur durch eine einzige Stelle als aristotelisch zu erweisen; nicht einmal in der Schrift π. κόσμου findet sie sich, die er S. 77 zu Hülfe ruft, wiewohl ihm nicht unbekannt ist, dass sie „ziemlich allgemein (als ob darüber noch ein Zweifel möglich wäre!) als unächt verworfen wird". Ebensowenig vermag er die Beweiskraft derjenigen Stellen irgendwie abzuschwächen, in denen Aristoteles der Gottheit ein auf anderes als sie selbst gerichtetes Denken und eine nach aussen gewendete Thätigkeit, ein ποιεῖν und πράττειν, ausdrücklich und mit eingehender Begründung abspricht. Glaubt er endlich (S. 70) die Frage, wie sich die göttliche Schöpferthätigkeit mit der von Aristoteles gelehrten Ewigkeit der Welt vereinigen lasse, mit dem heil. Thomas durch die Annahme einer „Schöpfung von Ewigkeit her" beantworten zu können, so übersieht er, dass von dieser ewigen Schöpfung 1) Aristoteles ebensowenig weiss, als von einer schöpfe-

rischen Thätigkeit Gottes überhaupt; und dass 2) der Begriff einer „Schöpfung von Ewigkeit“ (wie auch schon Ph. d. Gr. IIb. 380. 1 gezeigt ist) zwei wesentlich verschiedene und mit einander unverträgliche Standpunkte widerspruchsvoll verknüpft. Wenn Aristoteles sein erstes Bewegendes, und ebenso die übrigen ewigen Wesen, die Sphärengeister und die immateriellen Formen der Dinge, von Ewigkeit her die ihrer Einwirkung entsprechenden Bewegungen hervorrufen lässt, so ist diess ganz in der Ordnung. Denn ihre Wirkung auf das von ihnen Bewegte ist nicht durch Willensakte bedingt, sondern als eine nothwendige Folge ihres Daseins in und mit diesem gegeben: hat daher ihr Dasein keinen Anfang und kein Ende, so kann auch diese Wirkung keine haben. Unter einer schöpferischen Thätigkeit Gottes dagegen kann man, wie man sie sich auch sonst denken mag, doch nur eine solche verstehen, und hat auch nie etwas anderes darunter verstanden als eine solche, die aus einem göttlichen Willens- und Denkakt hervorgeht. Willens- und Denkakte aber müssen als innere Vorgänge in dem wollenden Wesen der Wirkung, die sie ausser ihm erzeugen, nothwendig vorangehen. Ist daher die Welt durch einen Willensakt entstanden, so ist dieser ihrer Entstehung vorangegangen, sie hat mithin einen Anfang in der Zeit. Eine zeitlose Entstehung, eine ewige Schöpfung, ist eine *contradictio in adjecto,* zu der ältere und neuere Scholastiker, in der Klemme zwischen Aristoteles und der Kirchenlehre, ihre Zuflucht nehmen mochten, die wir aber dem Stagiriten selbst aufzubürden nur dann berechtigt wären, wenn er neben der Ewigkeit der Welt auch ihre Entstehung durch den göttlichen Willen behauptete. Da er das letztere nicht allein nicht thut, sondern der Gottheit ausdrücklich jede auf Anderes gerichtete Willens- und Denkthätigkeit abspricht, liegt am Tage, wie fremd ihm jene Verlegenheitsauskunft ist, zu der er gar keine Veranlassung gehabt hätte. — Die Bedeutung der Metaphysik für die Ethik bespricht F. S. 80ff. zunächst in Bezug auf das platonische System. Er fasst dieses aber allzu einseitig auf, wenn er die ethische Consequenz der Ideenlehre nur in der Weltflucht und nicht ebensosehr in der Forderung zu sehen weiss, dass die Idee in der Welt bethätigt und dargestellt werde. Den Zusammenhang der aristotelischen

Ethik und Metaphysik findet er (S. 106f.) darin begründet, dass Aristoteles aus dieser „als einer immanenten Teleologie den Begriff des speciellen Menschenzweckes mitgebracht habe". Mir scheint der letztere auch Plato nicht zu fehlen, dessen Bestimmungen über die Eudämonie und das höchste Gut mit den aristotelischen wesentlich übereinstimmen. Aus dem weiteren Inhalt unserer Schrift will ich als einen bezeichnenden Zug nur noch hervorheben, dass sie es sich angelegen sein lässt, für die Begründung der sittlichen Verpflichtung auf den göttlichen Willen und auf die Erwartung einer jenseitigen Vergeltung auch in dem aristotelischen System Raum zu schaffen, das doch weder in seiner Ethik, noch in seiner Psychologie, noch in seiner Metaphysik eine haltbare Handhabe dafür bietet. — Zu tadeln ist es, dass der Verfasser die aristotelischen Stellen nicht, wie jedermann sonst in Deutschland, nach den Seiten- und Zeilenzahlen der Bekker'schen, sondern nach denen der Didot'schen Ausgabe anführt.

Aus der gleichen Schule, wie die ebenbesprochene Schrift, sind einige weitere Arbeiten hervorgegangen, die ich mich begnügen muss, hier zu nennen, da ich keine Gelegenheit hatte, Einsicht von ihnen zu nehmen:

Reitz, Die aristotelische Materialursache. Philos. Jahrb. VII, 281 bis 294. VIII, 159—171.

Rolfes, Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele. Jahrb. f. Philos. IX, 181—200. 355—380.

Derselbe, Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles. Philos. Jahrb. VIII, 1—19. 284—300.

Zahlfleisch, Die in den drei unter dem Namen des Aristoteles uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode. Jahrb. f. Phil. X, 1—22. 149—172.

Pesch, W., Einige Bemerkungen über das Wesen und die Arten der dramatischen Poesie, angeknüpft an die Poetik des Aristoteles. Trier 1895, 1896, je 17 S. 4°. G. Progr.

Von diesen zwei zusammengehörigen Programmen handelt das erste S. 1—10 im Anschluss an Poet. c. 1—4 „über die Kunst

im allgemeinen“, ihren Ursprung, ihre Arten und den Grund unseres Vergnügens an ihren Erzeugnissen. Wenn aber P. hiebei, in einer sonst richtigen Wiedergabe und Erläuterung der aristotelischen Gedanken, Poet. 4 einige Bestandtheile unseres Textes (1448b 6—8. 10—15. 16—19) auswerfen will, weil das, was sie besagen, theils an sich selbst unrichtig sei, theils mit c. 9. 1461a 36ff. sich nicht vertrage, so kann ich jenes nicht finden und an diesem desshalb keinen Anstoss nehmen, weil es sich in den beiden Stellen nicht um den gleichen Gegenstand handelt. C. 9 bemerkt Arist., die Personen, welche der Tragiker uns vorführt, seien nicht Individuen, sondern allgemeine Typen; c. 4 erklärt er das χαίρειν τοῖς μιμήμασι daraus, dass das Lernen jedermann, auch τοῖς ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ, Vergnügen mache, und dass es desshalb eine Befriedigung gewähre, in dem Bilde den abgebildeten Gegenstand zu erkennen καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος. Dieses beides widerspricht sich aber doch ebensowenig, als es — um einen verwandten Fall anzuführen — sich widerspricht, wenn im Eingang zur Metaphysik die Freude am Sehen als Beweis für die angeborene Wissbegierde angeführt und gleichzeitig die Erkenntniss der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten als die Aufgabe der Wissenschaft bezeichnet wird. — Der Rest des ersten und das zweite Programm sind der Tragödie gewidmet. Der Verfasser bespricht im Anschluss an Aristoteles, und unter wesentlich richtiger Auffassung seiner Bestimmungen, den Begriff der tragischen Handlung, die Entstehung der Fabel im Geiste des Dichters und (in der ganzen zweiten Abhandlung) die Wirkung der Tragödie. Die berühmte aristotelische Definition erklärt er in ihren hieher gehörigen Bestimmungen, theils Bernays theils Goethe folgend, davon, dass sie durch Erregung und Ausgleichung von Mitleid und Furcht eine mit Lust verbundene Befreiung von diesen Affekten bewirke. Auf die Frage aber, wie es kommt, dass durch die kunstmässige Erregung jener Affekte nicht Unlust, sondern Lust erzeugt, die Affekte nicht verstärkt, sondern beschwichtigt werden, dass also die „Nachahmung“ (wie in dem Poet. 1448b 9 berührten Fall) das Gegentheil dessen bewirkt, was der von ihr nachgeahmte Vorgang zur Folge hat, — auf diese

Grundfrage bleibt uns P., wie fast alle seine Vorgänger, die Antwort schuldig; und diese lässt sich auch allerdings, da der Abschnitt der Poetik, in dem wir sie suchen müssten, verloren gegangen ist, nur durch Vermuthungen finden, von denen wir nie ganz sicher sind, ob wir dem alten Denker in denselben nichts unterschieben. Doch dürfen wir es vielleicht aus einer auf die aristotelische Schrift zurückgehenden Ueberlieferung herleiten, wenn in Cramers Anecdota (Fr. 3, S. 77 der 2. Vahlen'schen Ausgabe der Poetik) von der Tragödie gesagt wird: ὑφαιρεῖ τὰ φοβερὰ παθήματα τῆς ψυχῆς δι' οἴκτου καὶ ὅτι συμμετρίαν ἐθέλει ἔχειν τοῦ φόβου.

Baumgart, H., Zur Lehre des Aristoteles vom Wesen der Kunst und der Dichtung. Festschr., L. Friedländer dargebracht, S. 1—66. Lpz. S. Hirzel. 1895 [1]).

Der Verfasser, welcher der aristotelischen Poetik schon seit Jahren ein eindringendes Studium gewidmet hat, gibt uns hier eine Uebersetzung ihrer 12 ersten Kapitel. Zur Rechtfertigung derselben und zur Erläuterung der aristotelischen Gedanken ist in 185 An-

[1]) In dem gleichen Sammelwerk findet sich, wie ich jetzt erst bemerke und zu S. 158 dieses Bandes nachtrage, S. 438—455 eine Abhandlung von E. Wagner: „Zu Platos Euthyphro". Der Verfasser derselben sucht durch eine sorgfältige Analyse des kleinen Dialogs, dessen Aechtheit er mit Recht in Schutz nimmt, für denselben ein positiveres Ergebniss zu gewinnen als diess bis jetzt gelungen ist. Es soll darin (nach S. 450) angedeutet werden, dass „die Frömmigkeit die Erkenntniss sei, dass der Mensch die Götter nur um das Gute bitten und ihnen das Gute darbringen soll". Indessen bemerkt W. selbst, „diese Gedanken seien in dem Gespräche allerdings nicht ausgeführt"; und wenn man sieht, wie der 14 C gegebenen Definition der ὁσιότης als ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς sofort eine Reihe von Einwürfen entgegengehalten wird, denen nicht allein Euthyphro wehrlos gegenübersteht, sondern auch Sokrates nichts, was zu ihrer Lösung dienlich wäre, beifügt, so wird man es kaum glaublich finden können, dass der wesentliche Zweck des Gesprächs in der Anregung jener in ihm nicht ausgeführten Gedanken und nicht vielmehr in dem bestehe, womit es so vernehmbar ausklingt: zur Anschauung zu bringen, wie weit der auf Gottlosigkeit verklagte Philosoph dem überfrommen Theologen an Einsicht in das Wesen der Frömmigkeit wie an Uebung der wahren Frömmigkeit überlegen ist. — Zu S. 159 dieses Bandes ist die Verweisung auf eine Abhandlung von A. Goldbacher nachzutragen, welche in den Wiener Studien XVI, 1—7 steht und beachtenswerthe Beiträge „zur Kritik und Erklärung des platonischen Dialoges Charmides" enthält.

merkungen ein fortlaufender Commentar beigefügt, bei dem es aber B., wie schon der Titel seiner Abhandlung andeutet, weniger auf die sprachliche als auf die sachliche Erklärung der Schrift abgesehen hat. Diese im einzelnen zu prüfen, ist hier nicht möglich: indessen darf Ref. nicht verschweigen, dass ihm bei aller Anerkennung des Verständnisses, welches B. unserem Philosophen in der Regel entgegenbringt, doch gerade bei den Stellen, deren richtige Deutung er zum erstenmal gefunden zu haben glaubt, seine Erklärungen weder immer so neu, noch immer so unangreifbar zu sein scheinen, wie er selbst voraussetzt. Die Frage über die Integrität unseres Textes will B. hier nicht untersuchen, spricht aber S. 1 als seine Ansicht aus, dass unsere Schrift nicht ein Auszug aus der aristotelischen Poetik, sondern ein zunächst nur für den eigenen Gebrauch bestimmter Entwurf sei. Unter dieser Voraussetzung hofft er die Aechtheit des uns überlieferten Wortlauts so vollständig retten zu können, dass nur ganz wenige Emendationen nöthig seien, von denen er sich überdiess auch noch einige, wie ich glaube, hätte ersparen können. Wie es sich aber mit der vermeintlichen Vollständigkeit unserer Schrift vereinigen lassen soll, dass sie nach den alten Verzeichnissen aus zwei Büchern bestand, und dass wichtige und für ihr Thema ganz wesentliche Erörterungen aus ihr angeführt werden, die sich nicht mehr in ihr finden, darüber erhalten wir keinen Aufschluss. Nur zu Polit. VIII, 7. 1341 b 38 (über die Katharsis πάλιν ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον) bemerkt B. S. 31—36: mit π. ποιητικῆς solle nicht auf unser Buch π. τέχνης ποιητ. verwiesen werden, „sondern einfach auf eine Schrift über die dichterische Kunst, worin dieses Thema eine gründliche Behandlung erfahren sollte“. Diese Schrift aber vermuthet er in der π. ποιητῶν. Als ob π. ποιητικῆς etwas anderes bezeichnen könnte als περὶ τέχνης ποιητικῆς; als ob nicht ferner Aristoteles selbst die Polit. VIII, 7 in Aussicht gestellte Schrift π. ποιητικῆς Rhet. I, 1372 a 1: III, 1419 b 2 mit einer Erörterung, die in unserem jetzigen Buche gleichfalls fehlt, als schon vorhanden anführte; als ob endlich das Gespräch π. ποιητῶν unter dem Titel π. ποιητικῆς, und in der Politik als erst zukünftig hätte citirt werden können. — Die Probleme, welchen B. (S. 7 f. 48) wichtige

Aufschlüsse entnehmen zu können glaubt, lassen sich da, wo es sich um die Ansicht des Aristoteles handelt, selbst als subsidiäres Zeugniss nur mit grosser Vorsicht gebrauchen; gerade die musikalischen, auf die er zurückgeht, sind, wie neuerdings Stumpf gezeigt hat, sehr späten Ursprungs. — S. 51 ist dem Verfasser das Versehen begegnet, bei Anführung von c. 18. 1451a 18f. statt der Worte: ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πρᾶξις durch Wiederholung aus Z. 17 zu setzen: ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν; und S. 50 das schlimmere, Vahlen vorzuwerfen, dass er ἐξ ὧν ἐνίων mit *quae omnia* übersetze. Diess ist V. natürlich nicht in den Sinn gekommen, sondern er sagt für ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν vollkommen richtig: *quae non omnia coëunt in unum.*

Theophrast.

Ein Bruchstück aus Theophrast π. πνιγμοῦ weist H. Stadler, Jahrbb. f. cl. Philol., Bd. 151 (1895) S. 862 bei Oribasius Synops. VIII, 59 vollständiger nach als es Wimmer III, 211 Fr. 166 aus Athen. II, 66f. mitgetheilt hat.

Eine Anzahl sachkundiger Erläuterungen und Verbesserungsvorschläge zu den Charakteren gibt R. Münsterberg, Wiener Stud. XVI, 161—167.

Kritolaos.

Olivier, F., De Critolao Peripatetico. Berlin 1895. 62 S. Inauguraldiss.

In dieser tüchtigen, H. Diels gewidmeten Arbeit hat der Verfasser mit grossem Fleiss alles gesammelt, geordnet und besprochen, was uns von Nachrichten über das Leben, die Schriften und die Ansichten des Kritolaos und von Ueberbleibseln aus seinen Werken erhalten ist. Das Bild dieses Peripatetikers wird dadurch in keinem erheblichen Punkte verändert, aber durch den einen und andern Zug vervollständigt. So hat O. für Kritolaos' Angriffe auf die Rhetorik aus Philodemus neue, ihm theilweise von Gomperz an die Hand gegebene Belege beigebracht, und in seiner Vorliebe für die platonischen Schriften und die aristotelischen Gespräche einen

Zug aufgezeigt, mit dem die Fülle und Eleganz des Ausdrucks, die an ihm gerühmt wird, ohne Zweifel zusammenhängt. Seine Philosophie glaubt er S. 59 als eklektisch bezeichnen zu dürfen. Darin geht er aber m. E. zu weit. Mag Kr. auch von der Rhetorik eine ungünstigere Meinung haben, als Aristoteles, so wird doch das philosophische System als solches davon nicht berührt. Wichtiger ist es, dass er sich sowohl den göttlichen als den menschlichen Geist an den Aether gebunden dachte; doch möchte ich diese Abweichung von Aristoteles, der es aber in seinem System an Anknüpfungspunkten nicht fehlte, eher aus Strato's Einfluss ableiten als aus dem der Stoa. Er selbst wollte jedenfalls nach allem, was wir von ihm wissen, ein unverfälschter Peripatetiker sein. Dass Kr. nicht blos einen Aristo (Ar. von Julis) zum Lehrer hatte, sondern auch unter seinen Schülern sich ein Mann dieses Namens befand, macht mir O. jetzt wahrscheinlich; aber bei diesem mit ihm (S. 51) an den Rhetor aus Halä zu denken, dessen Diog. VII, 164 erwähnt, scheint mir doch bedenklich: wer so, wie dieser, selbst eine Τέχνη geschrieben hatte, von dem lässt sich nicht annehmen, dass er mit Kritolaos behauptet haben sollte, die Rhetorik sei keine τέχνη, sondern eine blosse τριβή, deren Schaden ihren Nutzen überwiege.

Jurandić, F., Die peripatetische Grammatik. Agram 1895. 126 S.

Diese Schrift ist nicht, wie ihr Titel verspricht, eine Darstellung der in der peripatetischen Schule betriebenen grammatischen Forschungen und der aus ihnen hervorgegangenen Werke, sondern eine Studie über Apollonius Dyskolus und einige andere Grammatiker. Unter den Philosophen, welche von diesen Sprachgelehrten benutzt wurden, geschieht neben den Stoikern, die ihre philosophische Hauptquelle bilden, der Peripatetiker natürlich auch Erwähnung, aber unsere Kenntniss der letzteren wird, so viel ich sehe, an keinem Punkt erweitert.

Von den griechischen Aristoteles-Commentaren erschien:

1895: Vol. IV, 4. Ammonius in Categorias ed. Busse.

1896: Vol. XXI, 2. Anonymi et Stephani in Rhetoricam ed. Rabe.

1897: Vol. IV, 5. Ammonius in Arist. De interpretatione ed. Busse.
Vol. XIV, 2. Joannis Philoponi in Arist. libros de generatione et corruptione ed. Vitelli.
Vol. XV. Joannis Philoponi in Arist. de anima libros ed. Hayduck.

Zum Schluss dieser Uebersicht mögen hier noch die hieher gehörigen Abschnitte eines Werkes berührt werden, welches durch seine sorgfältige Sammlung und Bearbeitung eines umfangreichen, bisher noch nie so zusammenfassend behandelten litterar-geschichtlichen Stoffes, wie durch seinen Reichthum an feinen und treffenden Wahrnehmungen geeignet ist, die Aufmerksamkeit der weitesten Kreise auf sich zu ziehen:

Hirzel, R., Der Dialog. 2 Bde. XIII. 565. 473 S. Leipzig, S. Hirzel. 1895.

Die Geschichte der dialogischen Litteratur und ihrer verschiedenen Seitenzweige wird in diesem Werke durch das ganze griechische und römische Alterthum eingehend verfolgt und von da in kürzerem Abriss bis auf die Gegenwart herabgeführt. In den Bereich des vorliegenden Berichts fallen S. 1—351 des 1. Bandes. Unter einem Dialog will H. nicht jedes beliebige Gespräch verstanden wissen, sondern nur dasjenige, welches eine bestimmte Frage zu beantworten bezweckt, „eine Erörterung in Gesprächsform" (S. 7). Er bespricht die Anfänge dialogischer Darstellung, welche sich in der Litteratur orientalischer Völker finden, und geht dann näher auf die Entstehung dieser Darstellungsform bei den Griechen und auf alle die Erscheinungen ein, welche dieselbe anbahnten: das dialogische Element in der epischen und lyrischen Poesie: die Wettkämpfe der Sänger; die Komödien Epicharms; die Sittengemälde in Sophrons prosaischen Conversationsstücken; das geistige Leben Athens und die Bereicherung, welche es durch den Einfluss des jonischen Wesens erfuhr; die Berichte über Gespräche bei Ion von Chios, Herodot, Thucydides; die Tragödie und Komödie; die Redner und die politischen Flugschriften; besonders aber die Litteratur der sophistischen Periode, der S. 53—67 gewidmet

ist[2]). — Den genialen Schöpfer des griechischen Dialogs erkennt aber H. (S. 68—83) mit Recht in Sokrates; und wenn er zugleich darauf dringt, dass man die Einflüsse nicht übersehen dürfe, welche diese Schöpfung förderten, wird man ihm auch darin Recht geben müssen. Sollen aber freilich diese Einflüsse näher nachgewiesen werden, so tritt uns sofort der Mangel an zuverlässigen Berichten störend in den Weg. Mag z. B. Aspasia (S. 79f.) wirklich neben andern auch Gespräche von der Art geführt haben, wie sie ihr Aeschines in den Mund legte, so würde daraus doch noch lange nicht folgen, dass sie auch „hinsichtlich der Methode, deren sie sich in ihren Gesprächen bediente, die Vorgängerin des Sokrates" war. Denn warum könnte ihr Aeschines diese Methode nicht gerade so gut geliehen haben, wie sie Plato der Diotima. und Xenophon dem Cyrus und Anderen leiht? Gerade die dialogische Entwicklung pflegt ja noch mehr als der Inhalt der Gespräche das eigene Werk des Schriftstellers, auch wenn er sich als blossen Berichterstatter gibt, zu sein. Eben so gewagt scheint es mir, mit Xenophon's Oekonomikus zu beweisen (S. 78), dass Sokrates nicht der Erste war, welcher sich des mäeutischen Verfahrens bediente, oder die Schilderung des Verhältnisses, in dem der jugendliche Sokrates bei Plato zu Parmenides steht, „historisch treu" (S. 75) zu nennen: denn über den jugendlichen Sokrates hatte Plato wohl schwerlich eine geschichtliche Kunde und seine Begegnung mit Parmenides ist sicher erdichtet: um historische Treue kann es sich also hier überhaupt nicht handeln, sondern bestenfalls nur um eine geschickte Erfindung. — S. 83 wendet sich H. den Sokratikern zu, und bespricht zunächst (bis S. 99) die allgemeinen Entstehungsgründe sokratischer Dialoge und ihre Bedeutung für die Bildung einer eigenartigen attischen Litteratur. Leider sind wir aber hiefür fast ganz auf Vermuthungen

---

[2]) Mit dem, was H. bei dieser Gelegenheit S. 55 über Zeno's Schrift sagt, stimmt meine Ph. d. Gr. I, 587 (v. J. 1892) im Hauptergebniss überein; aber auch in der 4. Auflage S. 536 steht nicht, dass jene Schrift „in Frage und Antwort gegliedert" gewesen sei. — In der aristotelischen Stelle, um die es sich hier handelt, Top. IX, 10. 170b 19—25, verlangt der Sinn am Schluss des Satzes, hinter διειλεγμένος, statt des Punktums ein Fragezeichen. Ebd. Z. 18 möchte ich statt ἐρωτώμενος „ἐρωτῶν" lesen, und das ἐφ᾽ ᾧ . . . ἔδωκεν erklären: „für die Sache, welcher der Fragende ihn (den Namen) gegeben hat".

angewiesen, und der Stützen, welche diesen die Ueberlieferung darbietet, sind es theils nur wenige, theils sind auch diese nicht immer zuverlässig. Plato lässt seinen Lehrer Gespräche, an denen er theilgenommen habe, wiedererzählen, und ebenso macht es Xenophon im Oekonomikus. Aber um daraus zu schliessen, dass Sokrates selbst diess auch schon gethan habe (H. S. 84), müssten wir dessen sicher sein, dass dieses Wiedererzählen nicht blos eine von Plato aus künstlerischen Rücksichten gewählte und von Xenophon nachgeahmte Form der Darstellung ist; und dafür wird man sich um so weniger verbürgen können, da Plato (im Gastmahl, Phädo, Parmenides) auch andern als Sokrates wiedererzählte Gespräche in den Mund legt. Gesetzt aber auch Sokr. habe bisweilen das, was er an den Mann bringen wollte, — ähnlich wie bei Plato Apol. 20A—C — in die Form eines mit einem Dritten geführten Gesprächs eingekleidet, so bringt es doch die Natur der mündlichen Unterhaltung mit sich, dass diess immer nur kleine Einschaltungen in den lebendigen Dialog sein konnten. Für Plato dagegen ist die Wiedererzählung von Gesprächen, deren Ausdehnung und Verwicklung die Grenzen einer mündlichen Wiedergabe weit übersteigt, wesentlich ein schriftstellerisches Hülfsmittel, und als solches für seine Erfindung zu halten. Dass noch bei Lebzeiten des Sokrates sokratische Dialoge aufgezeichnet wurden (S. 86. 176) ist möglich, aber auf den Theätet möchte ich mich für die „ängstliche Treue“ dieser Aufzeichnungen nicht berufen, denn warum hätte Plato das, was er über sie sagt, nicht ebensogut erfinden können, als er die Gespräche selbst erfunden hat? Oder wollen wir auch aus dem Eingang des Gastmahls schliessen, dass Sokrates noch nach vielen Jahren von seinen Schülern über die Einzelheiten früherer Gespräche befragt wurde, und aus dem des Parmenides, dass in Athen die verwickeltsten dialektischen Verhandlungen ein paar Menschenalter hindurch in mündlicher Ueberlieferung weitergegeben werden konnten? — Von den uns bekannten Verfassern sokratischer Gespräche behandelt H. zuerst (S. 99—108) einige „verschollene“: Alexamenos, Simon, Glaukon, Simmias, Kebes, Kriton. Von allen diesen ist uns kaum mehr überliefert als ihre Namen und Zahl oder Titel ihrer Schriften; dagegen fehlen uns die Mittel, nicht

allein um uns über die Beschaffenheit, sondern auch um uns über die Aechtheit dieser Schriften ein bestimmtes Urtheil zu bilden. Dass in Betreff der letzteren das des Panätius b. Diog. II, 64 für uns nicht bindend wäre, habe ich schon Ph. d. Gr. IIa, 344 anerkannt; zugleich aber bemerkt, dass dieser Stoiker, (da er ἀληθῆς, nicht γνήσιος, sagt) nicht die Aechtheit, sondern die geschichtliche Glaubwürdigkeit der von ihm verworfenen Gespräche geleugnet zu haben scheine. An demselben Ort ist auch der nach H. S. 109 „noch nicht beachtete Umstand" erörtert, dass Aristippus keine sokratischen Gespräche, d. h. keine solche verfasst hatte, in denen Sokrates auftrat. S. 110 werden Euklid's, eingehender S. 111—117 Phädo's Gespräche, so weit uns die einen und die anderen bekannt sind, besprochen; noch ausführlicher die des Antisthenes (S. 118 bis 129) und des Aeschines (129—140). Den Protreptikus des Antisthenes findet H. in dem pseudoplatonischen Klitophon (über den oben S. 162), seine 'Αλήθεια im Theätet berücksichtigt; was sich mir ebenso empfiehlt, wie die weitere Vermuthung, dass die 'Αλήθεια erkenntnisstheoretischen Inhalts und ein Gegenstück zu der des Protagoras gewesen sei. Aus seinen Erörterungen über die Gespräche des Antisthenes kann ich hier nur weniges berühren. Den Κῦρος bezieht H. auf den jüngeren Cyrus; dass ein bei Diog. VI, 8 vgl. 7 dem Antisthenes beigelegter Ausspruch von Arsenius dem „König" Cyrus zugeschrieben wird, würde auch mich von dieser Annahme nicht abhalten. In dem „Archelaos" vermuthet H. die Quelle des ersten von den sokratischen Briefen und ein Gegenstück zum platonischen Gorgias. Das letztere scheint mir aber um so unsicherer, da des Archelaos im Gorgias doch nur ganz beiläufig gedacht wird; und wenn mit dieser Vermuthung die weitere unterstützt werden soll, dass der Gorgias „bald nach 399" verfasst sei, so spricht gegen eine so frühe Datirung desselben, wie mir scheint, sowohl die ausgebildete Eschatologie des Gorgias (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 531f.[4]) als der Fortschritt, den sein ethischer Standpunkt im Vergleich mit dem des Protagoras auch dann darstellt, wenn der (a. a. O. 605ff. besprochene) Eudämonismus des letztern schon zur Zeit seiner Abfassung nicht Plato's letztes Wort war. Ich möchte den Gorgias eher 396 oder 395, in die Zeit nach Plato's

Rückkehr aus Aegypten und Cyrene, setzen. H.'s Schlussurtheil über Antisthenes' Dialoge (S. 127 f.) kann ich beitreten, so weit uns unsere unvollständige Kenntniss derselben überhaupt ein Urtheil über sie erlaubt. Den gleichen Vorbehalt wird man auch hinsichtlich des Aeschines zu machen haben, über dessen Gespräche H. wohl alles beigebracht und sorgfältig erwogen hat, was sich über sie beibringen liess. Dass mit dem Telauges desselben der Sohn des Pythagoras gemeint war, möchte ich bezweifeln. — S. 140—174 sind Xenophon gewidmet. Von den Werken dieses Schriftstellers haben für die Geschichte der Philosophie doch immer diejenigen das grösste Interesse, in denen er uns Sokrates schildert, also an erster Stelle die Memorabilien. H. glaubt, diese seien ebenso, wie die Anklage des Polykrates, gegen die sie sich richten, bald nach 393, dem Jahre des Mauerbaues verfasst, dessen Polykrates in seiner Rede erwähnt hatte, wobei aber freilich die Frage entsteht, ob sie überhaupt so, wie sie uns vorliegen, in einem Zuge niedergeschrieben, oder ob von ihnen (wie Birt annimmt: vgl. Bd. VII, 100 f.) anfangs nur die ersten Abschnitte, als Antwort auf Polykrates' Schrift, veröffentlicht und hieran in der Folge so viele Fortsetzungen und Nachträge angeknüpft wurden, dass die Schrift am Ende ihren gegenwärtigen Umfang erreichte. Mir scheint diese letztere Annahme, wie man sie nun auch im einzelnen näher ausführen mag, die Beschaffenheit des Werks, dessen Mangel an Ordnung auch H. einräumt, am besten zu erklären. Die geschichtliche Zuverlässigkeit der Memorabilien betreffend glaubt H. (S. 147), dass sie „wirkliche Gespräche des Sokrates, so treu als man es vermochte und als die antiken Leser es verlangten, wiedergeben wollten"; die Frage zu untersuchen, inwieweit ihnen diess gelungen ist, hätte über die Aufgabe, welche er sich gestellt hatte, hinausgeführt. Auf die Memorabilien folgten, wie H. glaubt, diejenigen Schriften, in denen Sokrates mehr und mehr zum Träger für Xenophons eigene Anschauungen wurde: der Oekonomikus und das Gastmahl; auf diese diejenigen, welche den sokratischen Geist und die Freude des Sokratikers am Gespräch zwar noch nicht vermissen lassen, in denen aber doch das Sokratesideal bereits hinter ein anderes, das des vollkommenen Herrschers, des Kyros, zurücktritt: die Ana-

basis und die Cyropädie; ihnen reiht sich dann der Hiero und die übrigen kleinen Schriften aus Xenophon's letzter Zeit an. Ich will nun hier nicht untersuchen, ob sich die Zeitfolge der xenophontischen Schriften nach diesem Gesichtspunkte bestimmen lässt: mir ist diess zweifelhaft. Auch davon kann ich mich nicht überzeugen, dass Xenophon sein Gastmahl früher verfasst hat, als Plato das seinige, und unter den Philosophen die Symposienlitteratur eröffnet (S. 155f. 196), und dass er in der Cyropädie (ebensogut wie in der Anabasis und den Hellenika?) „Geschichte schreiben wollte" (S. 165). Ich will aber hiebei, wie gesagt, nicht verweilen, und lieber aus dem vielen Guten und Belehrenden, was dieser Abschnitt enthält, zum Schluss wenigstens Eines hervorheben: die treffenden und nicht blos auf Xenophon anwendbaren Bemerkungen, in denen H. S. 147, 1 dem Versuch entgegentritt, die Zeitfolge xenophontischer Schriften aus dem Fehlen oder Vorkommen einer einzelnen Partikel zu bestimmen.

Am ausführlichsten behandelt H., wie billig, S. 174—271 die Gespräche, welche uns nicht allein den antiken Dialog, sondern diesen ganzen Zweig der Litteratur in der höchsten Vollendung zeigen, die er jemals erreicht hat und erreichen wird: die platonischen. Doch beschränkt er sich bei ihnen, was nur zu billigen ist, auf diejenigen Punkte, welche Plato's dialogische Kunst und ihre Entwicklung im ganzen betreffen, wogegen die Frage nach der Aechtheit, Abzweckung, Abfassungszeit und Composition der einzelnen Gespräche nur da und dort gestreift, nicht eingehender untersucht wird. H. bemerkt (S. 175f.), Plato habe, wie alle Sokratiker, mit historischen Dialogen begonnen; schränkt aber selbst diesen Satz (wie diess schon der Protagoras nothwendig macht) alsbald so weit ein, dass kaum mehr von ihm übrig bleibt als die Behauptung: Plato lasse anfangs nur geschichtliche Persönlichkeiten, und erst in seiner späteren Zeit erdichtete (wie vielleicht Kleinias und Megillus; ob auch Philebus, möchte ich bezweifeln) oder namenlose (wie den Eleaten des Sophist und Politikus und den Athener der Gesetze) in seinen Gesprächen auftreten. Indessen wird man auch dieses nur dann sagen können, wenn man den Sophisten und Politikus so spät ansetzt, wie ich diess aus oft be-

sprochenen Gründen für unzulässig halte; auch der ἑταῖρος im Eingang des Gastmahls ist aber unbenannt. Ausführlicher verbreitet sich H. in sachkundiger Erörterung über das poetische Element in den platonischen Dialogen, die chronologischen Widersprüche und geschichtlichen Unmöglichkeiten, mit denen es der philosophische Dichter fast ebenso leicht nimmt, wie die attische Komödie. Zu denselben hätte H. m. E., wie bemerkt, füglich auch das Zusammentreffen des Sokrates mit Parmenides (S. 186, 2) rechnen dürfen. Dass schon der Theätet und Sophist desselben erwähnen, beweist für seine Geschichtlichkeit auch dann nichts, wenn diese Gespräche älter sind als der Parmenides. Denn warum hätte nicht Plato bereits im Theätet auf den Gedanken kommen können, die Kenntniss der eleatischen Lehre dem Philosophen, dem er ein Studium ihrer schriftlichen Urkunden nicht zuschreiben wollte, durch eine persönliche Begegnung mit dem Schulhaupt vermittelt werden zu lassen, wenn er sich auch erst später entschloss, diese angebliche Begegnung im Parmenides zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit der megarisch-eleatischen Schule zu benützen? In seinen Bemerkungen über den groben Anachronismus der Gesetze hinsichtlich des Epimenides (S. 187) hat H. übersehen, dass ich Diels' Erklärung desselben schon Ph. d. Gr. I[5], 87, 4 beigetreten bin; zu S. 192 (Krito und Aeschines) erlaube ich mir an die Vermuthung zu erinnern, welche ich ebd. IIa. 200, 2[4] geäussert habe. So richtig ferner ohne Zweifel ist, was H. S. 189 ff. des näheren nachweist, dass die gleichen, historischen oder legendarischen, Ueberlieferungen über Vorgänge aus dem Leben des Sokrates von verschiedenen Sokratikern verschieden bearbeitet, in verschiedene Umgebungen und Zeiten verlegt, an verschiedene Veranlassungen angeknüpft wurden, so möchte ich doch die beiden uns erhaltenen Symposien, (S. 196) nicht als Beleg dafür anführen, da ich in ihnen nur schriftstellerische Erfindungen zu sehen weiss. H.'s ansprechende Erörterungen über die Kunstform der platonischen Gespräche, namentlich über ihr Verhältniss zum Drama, und über den Unterschied der dramatischen und der erzählenden (genauer wäre: erzählten) Dialoge (S. 197—223) kann ich hier nur berühren. Wenn er aber glaubt, in den Eingangsgesprächen des Symposium und

Parmenides unterrichte uns Plato über den Gang der Tradition, durch die er zur Kenntniss des folgenden Hauptgesprächs, wenn nicht wirklich gelangt ist, so doch gelangen konnte (S. 215), so ist mir nicht blos jenes, sondern auch dieses desshalb zweifelhaft, weil ich mir überhaupt keine Tradition zu denken vermag, durch welche man zur geschichtlichen Kenntniss von Gesprächen gelangen könnte, die nie stattgefunden haben; und wenn er S. 218 die Beziehung von Euthyd. 304Dff. auf Isokrates entschieden ablehnt, muss ich trotzdem eben so entschieden an ihr festhalten. — Von den einzelnen Gesprächen wird S. 223f. der Phädrus, 225—231 der Phädo, 231—243 der Staat besprochen, dessen einheitlichen Aufbau H. ebenso, wie den des Phädo, treffend beleuchtet; ob er wirklich an den Widersprüchen leidet, welche ihm S. 240 schuldgegeben werden, und ob nicht sein Thema zu eng gefasst wird, wenn man es auf die Darstellung des Idealstaats beschränkt, ob wir überhaupt Plato nach einer logischen Disposition heutigen Stils arbeiten lassen dürfen, kann ich hier nicht untersuchen. Auch auf H.'s anregende Bemerkungen über das Essayartige mancher platonischen Dialoge (S. 243ff.) und über die Sprache derselben (S. 246ff.) kann ich nicht näher eingehen. Doch will ich nicht unerwähnt lassen, dass in dem καινοτόμον des Aristoteles (Polit. II, 6. 1265a 12) keine Andeutung davon liegt, dass Plato's Gespräche (nach S. 246) oft mehr anregen als erschöpfen wollen, wie es denn auch gerade auf dasjenige Werk geht, von dem diess noch weniger gesagt werden könnte, als nach H. selbst vom „Staate", auf die Gesetze. Ueber den Gebrauch jonischer Dativformen (S. 247, 6) findet sich genaueres bei Const. Ritter, Unters. üb. Plato (1888) S. 58; die Häufung derselben in den späteren Büchern der Gesetze ist (wie ich schon plat. Stud. 87f. bemerkt habe) absichtliche Alterthümelei. — Eine Erörterung über Trilogieen und Tetralogieen platonischer Gespräche (S. 253ff.) gibt H. (S. 256) Veranlassung zu einer Bemerkung, welche der Beachtung dringend empfohlen zu werden verdient: dass wir nämlich nicht allein zu der Voraussetzung keinen Grund haben, als ob Plato bei der Abfassung der Republik schon ihre spätere Ergänzung durch den Timäus u. s. w. im Auge gehabt habe, sondern dass auch im Eingang des Timäus

nicht auf die Schrift über den Staat als solche verwiesen wird. Denn so klar es auch ist, dass die Leser des Tim. an den Inhalt der Rep., oder wenigstens an ihre Ausführungen über den besten Staat erinnert werden sollen, so deutet Sokrates doch im Tim. mit keinem Wort an, dass die Reden des vorhergehenden Tages, deren Inhalt er rekapitulirt, in dem Bericht über ein vorher mit dritten Personen geführtes Gespräch bestanden haben; diese Annahme ist vielmehr, wie H. treffend nachweist, neben den διειλόμεθα, εἴπομεν, ἐλέγομεν, ἐπεμνήσθημεν (Tim. 17C. D. 18C. D) auch dadurch ausgeschlossen, dass das Gespräch der Rep. in die Zeit der Bendideen, das des Tim. in die der Panathenäen verlegt wird. Plato stellt demnach die Sache so dar, als ob Sokrates die Ansichten über den besten Staat, die er ihn in der Rep. Adeimantos und Glaukon gegenüber hatte aussprechen lassen, bei einer anderen, späteren oder auch früheren Gelegenheit im Gespräche mit Kritias, Timäus, Hermokrates und einer ungenannten vierten Person dargelegt habe und hieran die Reden des Timäus u. s. w. sich angeschlossen haben. Damit ist nun dem Versuche (den H. nur als einen möglichen behandelt, der aber schon 1890 gemacht und Arch. VI, 145 ff. besprochen wurde), die Rekapitulation des Tim. auf eine andere Redaktion der Rep. als unsere jetzige zu beziehen, sein auch vorher schon recht unsicherer Boden vollends entzogen. Man hat aber auch kein Recht mehr, den Staat mit dem Timäus, dem Kritias und dem ungeschriebenen Hermokrates zu einer von Plato geplanten Tetralogie zusammenzufassen; eine solche würden vielmehr die drei letztgenannten Gespräche mit dem im Tim. rekapitulirten über den Staat nur dann bilden, wenn dieses von Plato wirklich geschrieben oder zu schreiben beabsichtigt und nicht blos als Lückenbüsser für die mit dem Tim. u. s. w. nicht formell verknüpfte Rep. fingirt wäre. Wesshalb aber diese Verknüpfung unterblieben ist, dafür kann man sich Gründe verschiedener Art denken, zwischen denen mit einiger Sicherheit zu entscheiden wir schwerlich im Stande sind. Anders verhält es sich mit der Tetralogie: Theätet, Sophist, Politikus, Φιλόσοφος. Es ist ja ganz wahrscheinlich, dass der Plan zu derselben Plato, als er den Theätet schrieb, noch nicht feststand, und dass er namentlich zur Einfüh-

rung des ungenannten Eleaten sich erst in der Folge (wie ich annehme, durch die Bd. V, 579f. besprochene Entwicklung seines Verhältnisses zu Euklides) veranlasst fand. Aber dass er von Anfang an beabsichtigte, die Untersuchungen des Theätet in anderen Gesprächen weiterzuführen, geht aus dem Schluss des ersteren unwiderleglich hervor; und wenn H. S. 258, 2 glaubt, der Sophist sei viel später als der Theätet, so spricht dagegen m. E. ausser allen andern, schon öfters von mir beleuchteten Gründen auch schon die Art, wie beide Gespräche mit einander verknüpft werden. Mir wenigstens ist es kaum glaublich, dass Plato mit den Anfangsworten des Sophisten: „Unserer gestrigen Verabredung gemäss sind wir erschienen“, ohne jede Erläuterung und so ganz abweichend von der Ausführlichkeit, mit welcher der Timäus auf den Inhalt der Republik zurückkommt, seinen Lesern zugemuthet haben würde, sich an den Schluss des Theätet (ἕωθεν δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν) zu erinnern, wenn zwischen den beiden Gesprächen viele Jahre, vielleicht Jahrzehende, und zahlreiche anderweitige Arbeiten in der Mitte lägen. — Mit einer lesenswerthen Abhandlung über ihre mythischen Bestandtheile (S. 259—271) beschliesst H. seine Besprechung der platonischen Schriften.

Die Zeit nach Plato behandelt er unter der Ueberschrift: „Der Verfall“, und er eröffnet die Geschichte dieses Verfalls S. 272 mit Aristoteles. Sofern es sich um den künstlerischen Werth der aristotelischen Gespräche handelt, wohl mit Recht. Nicht allein die persönlichen, auch die allgemeineren Bedingungen, aus denen der platonische Dialog erwachsen war, konnten in einem so einzigartigen Zusammentreffen unmöglich zum zweitenmal wiederkehren. Er konnte unmöglich in den gleichen Jahren, in denen er unter den Händen seines Schöpfers vom Gastmahl und vom Phädo zu den Gesetzen herabglitt, von einem solchen auf seiner früheren Höhe erhalten werden, den seine Natur in viel geringerem Grade, als jenen, zum philosophischen Künstler, und in viel höherem zum wissenschaftlichen Systematiker bestimmt hatte. Er musste aber auch, wie H. treffend bemerkt, mit dem schulmässigeren Betrieb der Wissenschaft, je weiter dieser fortschritt um so mehr, an Lebendigkeit verlieren und aus dem künstlerisch stilisirten Abbild

der sokratischen gemeinsamen Gedankenerzeugung zu einer schriftstellerischen Form für den Vortrag fertiger und dieser Darstellungsform an sich nicht bedürftiger Gedanken werden. Die von H. sorgfältig gesammelten Nachrichten über die aristotelischen Dialoge lassen annehmen, dass diess schon bei ihnen der Fall war. Nur sind diese Nachrichten so lückenhaft und die Ueberbleibsel der Gespräche selbst so fragmentarisch, dass sie nicht ausreichen, um ein zuverlässiges und anschauliches Bild von Aristoteles' Behandlung des Dialogs zu gewinnen. Eine Erörterung über die „Brieflitteratur", d. h. über diejenigen Schriften, welche (wie einige von den verlorenen aristotelischen) an einzelne Personen gerichtet, aber doch zugleich für die Oeffentlichkeit bestimmt waren (S. 300 bis 308) beschliesst den Abschnitt über Aristoteles. — Von den Zeitgenossen dieses Philosophen (S. 308—351) bespricht H. neben Praxiphanes, Speusippus, Theophrast, Dicäarch und Andern am eingehendsten (S. 321 ff.) den Pontiker Heraklides. Er nimmt diesen „Paracelsus des Alterthums" gegen die Vorwürfe, die ihm seit Timäus wegen seiner Leichtgläubigkeit und Wundersucht gemacht werden, durch die Bemerkung in Schutz, das auffallendste, was uns der Art von ihm berichtet wird, möge nur zur mythischen Einkleidung seiner Gespräche gehört haben oder nur als Sage von ihm erwähnt worden sein. Um aber freilich beurtheilen zu können, inwieweit diess in den gegebenen Fällen zutrifft, sind wir über die Schriften des Pontikers viel zu unvollständig unterrichtet; und schliesslich erhält doch auch H. den Eindruck, es habe sich in ihm „der Forscher und Gelehrte in seltsamer Weise mit dem Abenteurer und Phantasten verbunden".

Ueber die späteren Abschnitte des Hirzel'schen Werkes zu berichten, muss ich Anderen überlassen; auch bei den hier besprochenen konnte mein Auszug die Fülle seines Inhalts lange nicht erschöpfen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Adler, G., Die Socialreform im Alterthum, Jena, Fischer.
Ammonius, In Aristotelis de interpretatione Commentarius, Berlin, Reimer.
Apitzsch, A., Die psychol. Voraussetzungen der Erkenntnisskritik Kants, Diss. Leipzig.
Aristotelis parva naturalia ed. Biehl, Leipzig, Teubner.
Arnim, H. v., Leben u. Werke des Dio von Prusa, Berlin, Weidmann.
Arnoldt, E., Beiträge zu Kant's Leben u. Schriftstellerthätigkeit, Königsberg, Beyer.
L'Arronge, H., Aristoteles als Menschenkenner, Diss. Jena.
Baumann, J., Ernst Mach's philos. Ansichten, Arch. für syst. Philos. IV, 1.
Baumeister, A., Schiller's Lebensansicht, Progr. Tübingen.
Böck, J., Die Ethik Maimons, Diss. Würzburg.
Bötteger, R., Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie, Diss. Greifswald, Abel.
Brockelmann, C., Geschichte der arabischen Litteratur, I, Weimar, Felber.
Brunn, A. H., Herbarts Metaphysik, Diss. Basel.
Burckhardt, W., Kant's objectiver Idealismus, Diss. Greifswald.
Busolt, G., Aristoteles oder Xenophon? Hermes 33, H. 1.
Daxer, G., Die transcendent. Aesthetik in Kants Vernunftkritik, Hamburg, Voss.
Deutler, Der νοῦς nach Anaxagoras, Philos. Jahrb. XI, 1.
Engelkemper, D., De Saadiae Gaonis vita etc., Münster, Schöningh.
Esselborn, Fr., Schleiermacher's Determinismus, Diss. Strassburg.
Falckenberg, R., Aus Lotze's Briefen an Clara Fechner, Zeitschr. f. Philos. 111, 2.
— —, Gesch. der neueren Philos., III Aufl., Leipzig, Veit & Co.
Fegerl, Joh., Die physikalischen Kenntnisse der Alten, Progr. Mähr.-Neustadt.
Fischer, K., Geschichte d. neueren Philos., Jubil.-Ausgabe, 8.—12. Lief., Heidelberg, Winter.
Freimann, A., Porphyr's Isagoge in der syrischen Uebersetzung, Diss. Erlangen.

Friedrich, J., Fr. Ed. Beneke, Wiesbaden, Behrend.
Fromm, E., Das Kantbildniss der Gräfin Kayserling, Hamburg, Voss.
Fuchs, G. F., Fr. Nietzsche, Stuttgart, Belser.
Gallwitz, H., Fr. Nietzsche, Dresden, Reissner.
Gerdemann, J., Das Thier in der Philos. Montaignes, Diss. Würzburg.
Goedeckemeyer, Alb., Epikurs Verhältniss zu Demokrit, Strassburg, Trübner.
Grot, N., Nietzsche und Tolstoj, Berlin, Steinitz.
Gudenatz, C., Kant's Lehre von der Möglichkeit reiner Mathematik, Diss. Leipzig.
Hartmann, F., Lehre d. Theophrast Paracelsus v. Hohenheim, Leipzig, Friedrich.
Haymann, F., Rousseau's Socialphilosophie, Leipzig, Veit & Co.
Hering, Rob., Spinoza im jungen Goethe, Diss. Leipz., Fock.
Hirmer, Joh., Entstehung u. Komposition der platonischen Politeia, Jahrb. für class. Philol., Suppl. XXIII, H. 3.
Holbach's sociales System, deutsch v. Joh. Umminger, Leipzig, Thomas.
Hoyer, R., Quellenstudien zu Cicero's de natura deorum, de divinatione, de fato, Rhein. Mus., N. F., LIII, 1.
Kalbfleisch, K., Ueber Galens Einleitung in die Logik, Jahrb. für class. Philol., Suppl. XXIII, H. 3.
Koch, E., Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung, Arch. f. syst. Philos., IV, 1.
Kowalewski, Die Philosophie des Bewusstseins von Fr. Michelis, Berlin, Mayer & Müller.
Kraus, Fr. H., Dante, Berlin, Grote.
Lippmann, E. O., Bacon von Verulam, Leipzig, Pfeffer.
Lorenz, Th., Zur Entwicklungsgeschichte d. Metaphysik Schopenhauers, Leipzig, Breitkopf & Härtel.
Lucchesi, M. J. P., Die Individualitätsphilos. Stirners, Diss. Leipzig.
Mackay, J. H., Max Stirner, Leben und Werk, Berlin, Schuster & Löffler.
Mattiesen, E., Philos. Kritik bei Locke u. Berkeley, Diss. Leipzig.
Meier, F., Lehre vom Wahren und Falschen bei Spinoza und Descartes, Diss. Leipzig.
Montaigne, Essays, deutsch von Dyhrenfurth, Breslau, Trewendt.
Nagl, Fr., Begriff d. Ursache bei Spinoza u. Schopenhauers Kritik desselben, Zeitschr. für Philos., III, 2.
Neudendorff, E., Das Verhältniss der Kantischen Ethik zum Eudämonismus, Diss. Greifswald.
Nimz, Em., Die afficirenden Gegenstände in Kant's Vernunftkr., Diss. Erlangen.
Owsepian, G., Entstehungsgeschichte des Monotheletismus, Diss. Leipzig.
Paulsen, F., Immanuel Kant. Leben und Lehre. Stuttgart, Frommann.
Pöhlmann, R., Die sociale Dichtung der Griechen, N. Jahrb. für klass. Alterthum, I. Jahrg., H. 1—3.
Preger, F., Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, Diss. Jena.
Reinhardt, E., Lotze's Stellung zur Offenbarung, Diss. Erlangen.
Rohde, Erwin, Psyche, 2. Aufl., Freiburg, Mohr.
Schirmacher, K., Voltaires Leben, Leipzig, Reisland.

Schmidt, Th., Ambrosius de officiis lib. III u. die Stoa, Diss. Erlangen.
Schneeding, Zum hundertsten Geburtstag Benekes, Leipzig, Dürr.
Schneider, G., Die Weltanschauung Platons, Berlin, Weidmann.
Scholer, A., Augustin's Verhältniss zu Platon, Diss. Jena.
Schüler, S., Die Uebersetzung der Kategorien des Aristoteles von Jacob von Odessa, Diss. Erlangen.
Schupp, H., Die Psychologie Herbarts, Diss. Basel.
Stern, V., Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik, Hamburg, Voss.
Stirner, Kleine Schriften, herausg. von J. H. Mackay, Berlin, Schuster & Löffler.
Tetzneiro, J., Die Entwicklung der philos. Ideen in Japan, Berlin, P. Lehmann.
Thomas v. Aquino, De regimine principum. Deutsch v. Scherrer-Boccard, Luzern, Röber & Co.
Vesme, C. B. v., Geschichte des Spiritismus I. Das Alterthum, Leipz., Mutze.
Voigt, J., Das Naturgefühl in der Litteratur der franz. Renaissance, Berlin, Ebering.
Volkmann, L., Iconografia Dantesca, Leipzig, Breitkopf & Härtel.
Waldmann, W., Friedrich Nietzsche, Leipzig, Fleischer.
Wendland, P., Krit. u. exeget. Bemerkungen zu Philo, Rhein. Mus., N. F. LIII, 1.
— —, Zu Theophrast's Characteren, Philologus 57, 1.
Wilamowitz-Moellendorf, U. v., Bakchylides, Berlin, Weidmann.
Woods, J. H., Brown's Causationstheorie, Diss. Strassburg.
Wyneken, G. A., Hegels Kritik Kants, Greifswald, Abel.
Zielinsky, Th., Antike Humanität, N. Jahrb. f. d. klass. Alterth., I. Jahrg., 1. H.

B. Französische Litteratur.

Boutroux, E., Études d'histoire de la philosophie, Paris, Alcan.
Delacroix, H., Avenarius, Rev. de Métaph. VI, 1.
Dumas, G., L'état mental d'Auguste Comte, Rev. phil., févr. 1898.
Espinas, A., Les origines de la technologie, Paris, Alcan.
Lichtenberger, A., La philosophie de Nietzsche, Paris, Alcan.
Mercier, D., La philosophie de Herbert Spencer, Rev. Néo-Scolastique, Febr. 1898.
Noël, G., La philosophie de Lachelier, Rev. de Métaph. VI, 2.
Pillon, F., La philosophie de Charles Secréton, Paris, Alcan.
Séailles, G., Un philosophe inconnu: Jules Lequier, Rev. philos., Febr. 1898.
Wulf, M. de, Les récents travaux sur l'histoire de la philos. médiérale, Rev. Néo-Scolastique, Febr. 1898.

C. Englische Litteratur.

Berkeley's Three Dialogues ed. by Baneryi, Allahabad, Indian Press.
Bosanquet, B., Hegel's Theory of the Political Organism, Mind, Jan. 1898.
Colville, G., Boethius Consolation of Philosophy. London, Nutt.
Dyde, S. W., Hegel's Theory of Puncshinent, The philos. Review, VII, 1, Jan. 1898.

Lutoslawsky, W., The Origin and Growth of Plato's Logic, London, Longmans, Green & Co.

Major, D. R., The Principle of Teleology in the Critical Philosophy of Kant, Ithaca, Andrus & Church.

Nietzsche, The works of Nietzsche, Edid. by A. Tille, New-York, Macmillan & Co.

Schurman, J. G., The Genesis of the Critical Philosophy, The philos. Review, VII, 2, März 1898.

Stirling, J. Hutchinson, The Secret of Hegel, ebda.

Watson, J., The Metaphysic of Aristotle, The philos. Review, VII, 2, März 1898.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XI. Band 4. Heft.

XVIII.

Ueber die Methode der Chronologie platonischer Schriften nach sprachlichen Kriterien.

Vorläufige Mitteilung

von

Paul Natorp in Marburg.

Um anderen auf demselben Gebiet forschenden Gelehrten schon gethane oder nutzlose Arbeit zu ersparen, scheint es geboten, von den Hauptergebnissen einer Untersuchung, die aus redactionellen Gründen erst vom nächsten Heft ab in dieser Zeitschrift erscheinen kann, das Folgende vorläufig mitzuteilen.

V. Lutoslawski (The Origin and Growth of Plato's Logic, London, Longmans, Green & Co., 1897, Ch. III.) hat sich um die chronologische Untersuchung der platonischen Schriften auf Grund sprachlicher und stilistischer Kriterien unzweifelhafte Verdienste erworben. Er hat durch Zusammentragung des von lange her in vielen kleineren Arbeiten aufgeschichteten, meist unbeachtet gebliebenen Materials diese Untersuchungen auf eine ungleich breitere Grundlage gestellt, zugleich nach sorgsamer Erwägung ihrer Methode sie an weit genauere Bedingungen gebunden, als man bis dahin für ausreichend hielt. Dennoch bleibt sein Vorgehen im einzelnen und daher auch seine Ergebnisse in mehrerer Hinsicht anfechtbar.

Die Hauptfehlerquelle lässt sich füglich durch einen Vergleich bezeichnen. Ein tüchtiger Maler wird ohne Zweifel in der Technik fortschreiten; es wird daher eine Zunahme im Gebrauch der feineren Mittel seiner Kunst von den frühsten bis zu den spätesten Werken sich beobachten lassen; und es ist ein an sich richtiges Verfahren, solche Beobachtungen als Grundlage chronologischer Schlüsse zu gebrauchen. Indessen können Werke, die zu einer und derselben Zeit entstanden sind, sehr ungleich ausgeführt sein. Ein Künstler arbeitet mit grösserer Liebe an einem Werke als an einem andern; er mag auch, je nach dem Zweck, dem das Werk dienen soll, oder selbst aus zufälligen äusseren Gründen, nicht den ganzen Reichtum der von ihm zur Zeit beherrschten Kunstmittel auf jedes einzelne Werk wenden, wodurch offenbar die Sicherheit chronologischer Schlüsse beeinträchtigt wird. Eben dies zeigt sich bei Plato. Schon Campbell hat erkannt und Lutoslawski nicht übersehen, dass der Phaedrus einen ungewöhnlichen Aufwand sprachlicher und stilistischer Feinheiten zeigt, der Parmenides dagegen nicht minder stark durch die fast gesuchte Enthaltung von solchen auffällt. Diese Ausnahmen werden nun nicht die einzigen sein; es werden noch andre Schriften sich dem einen oder andern Charakter mehr oder minder nähern; und so wird in der That jeder bloss auf die Quantität des Vorkommens seltnerer, gewählterer Ausdrücke, Wendungen oder Darstellungsmittel gegründete Schluss unsicher bleiben, trotzdem eine allmähliche Zunahme ihres Gebrauchs im allgemeinen sicher erwiesen ist.

Ich glaube nun eine Methode gefunden zu haben, die den bezeichneten Fehler vermeidet. Sie besteht dem Wesen nach darin, dass 1. (wie bisher und besonders durch Lutoslawski geschehen) der Grad des Anteils jeder Schrift an den Erscheinungen je einer gewissen Art oder Klasse[1]) überhaupt bestimmt, 2. das Maass der

[1]) Solche Klassen sind z. B.: seltnerer oder im ganzen späterer Wortgebrauch überhaupt; seltnerer (späterer) Partikelgebrauch; Gebrauch gewählterer oder positiverer Antwortformeln (da feststeht, dass die letztern überhaupt häufiger in den späteren Werken sind).

Gemeinschaft im Gebrauch eben dieser Erscheinungen zwischen je einer Schrift und den übrigen in Vergleich kommenden festgestellt und 3. das Ergebnis der zweiten Ermittlung an dem der ersten gemessen wird. Ein Beispiel mag zur Verdeutlichung dienen. Der Phaedrus hat einen ähnlich starken Anteil am seltneren Wortschatz überhaupt, wie das späteste Werk, die Gesetze, der Parmenides dagegen einen geringeren als irgend ein anderes platonisches Werk. Daher muss der Phaedrus auch weit mehr seltne Wörter mit den Gesetzen (ausschliesslich oder nicht) gemein haben als der Parmenides; und so entsteht der Schein, als ob der Phädrus einer späteren (sogar weit späteren) Zeit angehören müsste als der Parmenides, was sicher nicht der Fall ist. Findet sich jedoch nach unserer Methode, dass der Parmenides, im Verhältnis seines Anteils am Gebrauch seltnerer Wörter überhaupt, deren nicht weniger mit den Gesetzen gemein hat als der Phaedrus im Verhältnis seines Anteils (was sich herausstellt, wenn man beide zugleich mit den übrigen Schriften in derselben Hinsicht vergleicht, und so durchgängig alle mit allen); findet sich (um genauer zu sprechen), dass der Parmenides mehr seltne Wörter (im Verhältnis) gemein hat mit den Gesetzen und andern sicher späten Werken, als mit frühen, der Phaedrus dagegen mehr (im Verhältnis) mit solchen einer früheren Zeit, so berichtigt sich der Fehler, und jedes Werk erscheint in seiner wahren Zeitstellung.

Man ersieht leicht, dass das Verfahren in der Anwendung compliciert und an ein sehr reiches und genaues Material gebunden ist. Ast's Lexikon und die Zusammenstellungen Lutoslawski's genügen dazu in der That noch nicht. Ich gebe daher meine nur auf Grund dieses Materials auf dem angegebenen Wege gefundenen Ergebnisse noch für nichts Abschliessendes. Aber sie reichen so weit, die Anwendbarkeit des Verfahrens überhaupt zu beweisen und einige vorsichtige Schlüsse im besondern zu grosser Wahrscheinlichkeit zu erheben, zu welchen gehört, dass der Parmenides später, der Theaetet und Phaedrus dagegen (auf deren chronologische Bestimmung es mir zunächst ankam) früher als der Staat

anzusetzen sind (letzeres gegen Lutoslawski). Eine grössere Sicherheit ist nicht zu erreichen, so lange man nicht ein Lexikon besitzt, das nicht nur den ganzen Bestand der Sprache Plato's umfasst, sondern auch den Anteil jedes einzelnen Werkes am Gebrauch jedes Worts oder Ausdrucks vollständig und zuverlässig verzeichnet.

Anders aber als nach der angegebenen Methode in diesen Dingen weiter zu forschen, möchte fortan als unzweckmässig zu erachten sein.

XIX.

Die Behandlung des Freiheitsproblems bei John Locke.

Von

Dr. A. Messer, Giessen.

Schluss (s. Bd. XI, S. 402—432).

1. Es wurde schon früher darauf aufmerksam gemacht, dass Locke dem Freiheitsproblem ein besonderes Interesse zugewandt hat. Wenn er ihm nun eine so weit ausgesponnene Erörterung widmet, ohne durch den Gedankenzusammenhang seines Essays dazu in besonderem Masse veranlasst zu sein, so wird man weiterhin vermuten dürfen, dass er überzeugt war, zur Lösung dieser Frage durchaus eigne und neue Gedanken beitragen zu können. Worin diese wohl bestehen, soll nunmehr noch in Kürze untersucht werden.

2. Zunächst springt in die Augen die mehrfach von ihm wiederholte Erklärung, dass Freiheit und Wille in eigentlichem Sinne nicht auf einander bezogen werden dürften.[60]) Er glaubt die „lang verhandelte Frage“ gerade dadurch in neuer Beleuchtung erscheinen zu lassen, dass er nachweist, sie beruhe auf einer unrichtigen Fragestellung. So sucht er denn zunächst (§§ 14—21) klarzustellen, dass die Freiheit dem Menschen zukomme und nicht dem Willen; man könne also lediglich reden von einer

[60]) II, 21, § 14; § 16; § 20; § 21 u. ö.

Freiheit zu handeln, wie man will. Er bedient sich dabei besonders des Argumentes, Freiheit und Wille seien gleichermassen Kräfte (powers), sie könnten also nicht einander zugeschrieben werden, sondern nur einem Wesen als ihrem substanziellen Träger.

Wir haben schon gesehen, wie ihm hierbei, besonders durch den Gebrauch des vieldeutigen Wortes power, Freiheit und Wille nun gerade recht in einander überfliessen, indem ihm die Freiheit zu einer Art activen Vermögens wird, von dem man in der That kaum sieht, wie es etwas anderes bedeuten könne als der Wille. Dazu kommt noch ein anderes. Am Schlusse seiner Erörterung[61]) untersucht er, inwiefern man die Freiheit auch als indifferency bezeichnen könne. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass sie in der Indifferenz der operative faculties or powers bestehe und solange vorhanden sei, als diese nicht durch besondere Umstände aufgehoben werde. Damit giebt er aber sein obiges Argument selbst aus der Hand, denn er schreibt nun selbst die Freiheit den wirkenden Kräften zu, also eine Kraft (power) der andern. Es stellt sich ihm also hier gewissermassen ohne seine Absicht heraus, dass der Ausdruck „Freiheit" nicht sowohl eine Kraft selbst, als vielmehr die Beschaffenheit oder Wirkungsweise einer solchen bezeichne.

Aber mag auch die Beweiskraft dieser Argumentation fraglich erscheinen, jedenfalls verdient Lockes Grundansicht unsere höchste Beachtung. Die Freiheit muss dem Menschen zugeschrieben werden, sie dem Willen als einem an sich blinden Vermögen zuzuschreiben, hat keinen Sinn — mit dieser Erklärung tritt Locke für diejenige Fassung des Freiheitsproblems ein, die in der modernen Philosophie mehr und mehr zur Geltung gekommen ist. In der damaligen Zeit freilich mochte seine Auffassung als wenig genügend erscheinen. Was er feststellte als Inhalt der menschlichen Freiheit war die Freiheit zu

[61]) II, 21, § 71. Die Stelle ist allerdings erst in den späteren Auflagen zugesetzt infolge der — unten zu besprechenden — Einwürfe Philipp von Limborch's.

handeln, die sog. physische Freiheit. Die Scholastik hatte sie als libertas a coactione bezeichnet, von ihr aber hatte sie unterschieden die Freiheit im engeren und eigentlichen Sinne, „das Ledigsein von innerer Nötigung zu einer bestimmten Lebensweise (libertas a necessitate, ab intrinseca determinatione ad unum) und die damit gegebene Fähigkeit, selbst von innen heraus sein Handeln zu bestimmen“.[62]) Hier lag für die Schulphilosophie das eigentliche Problem der Willensfreiheit. Locke jedoch ist zu der Ueberzeugung gekommen, hierüber zu streiten sei zweck- und sinnlos; es frage sich lediglich: ist der Mensch frei, und um diese Frage zu bejahen, genüge es, ihm die Freiheit des Handelns zuzuschreiben.

Locke ist aber auch auf die hergebrachte Art, dieses Problem zu behandeln, eingegangen, indem er, nach Feststellung der menschlichen Freiheit in seinem Sinne, constatiert, man habe weiterhin gefragt, ob der Mensch auch frei sei zu wollen (also nicht nur zu handeln, wie er will), und dies meine man mit der Frage nach der Willensfreiheit.

Nachdem er hier zwei mögliche, aber teils belanglose, teils absurde Deutungen dieser Frage erörtert hat, kommt er in § 30 an das eigentliche Problem im Sinne der Scholastik. Ist Locke nun hierin Determinist oder Indeterminist?

Man darf sagen, dass er so völlig auf der Seite des Determinismus steht, dass er die gegenteilige Ansicht zunächst nicht einer besonderen Betrachtung und Widerlegung würdigt. Die durchgängige Bestimmtheit des Willens[63]) ist ihm von vornherein selbstverständlich; denn das Wollen, in dem Sinne des blinden Strebens für sich zu nehmen, es loszulösen von allem, was ihm Richtung und Ziel giebt, das erschien ihm für diese Untersuchung völlig fruchtlos. Das war gerade der Gedanke, den er in erster Linie

---

[62]) V. Cathrein, Moralphilosophie I² (1893) S. 25.

[63]) Die besondere Formulierung, die er dem Problem giebt, ändert daran nichts. Er meint nämlich: den Willen bestimme die Seele. Die Frage nach dem Motiv müsse so gefasst werden: „Was veranlasst die Seele in jedem einzelnen Falle, ihre allgemeine leitende Kraft (d. i. den Willen) zu dieser besonderen Bewegung oder Ruhe zu bestimmen?“

als neuen und eignen zur Lösung unseres Problems beizutragen glaubte, und der deshalb in der ganzen Erörterung immer wieder anklingt.

Er betrachtet den Menschen gewissermassen in zwei verschiedenen Zuständen: einem sozusagen vorsittlichen (§§ 30—45) und in dem sittlichen[64]) (§§ 46—70). Dort determiniert ihn das „grösste Unbehagen", hier bestimmt ihn das Resultat der Ueberlegung; dort haben wir Triebhandlungen, hier Willensakte. Dabei setzt er sich auch, mehr beiläufig, mit dem Indeterminismus auseinander, indem er wiederholt erklärt, die durchgängige Determination des Willens durch das Ergebnis vernünftiger Ueberlegung mindere die Freiheit nicht, sondern verbessere sie;[65]) selbst die freiesten Wesen, Gott und die Engel, werden in dieser Weise bestimmt. „Wenn es Freiheit, wahre Freiheit ist, dass man sich der Leitung der Vernunft entzieht und des Schutzes der Prüfung und des Urteils entbehrt, welches von der Wahl des Schlechten abhält, so sind die Verrückten und Narren allein frei."[66]) Die Stelle zeigt klar, wie sich ihm der Begriff „Freiheit" unter der Hand verwandelt in den der „wahren Freiheit", und diese kann er nur erblicken in der durchgängigen Bestimmtheit durch vernünftige Ueberlegung. So erklärt er auch an einer späteren Stelle,[67]) wenn man die Freiheit als Indifferenz bezeichne, so dürfe man sie nicht vor die Ueberlegung, also in den Willen selbst verlegen, denn sonst lege man sie einem Wesen bei, das ihrer nicht fähig sei.

Die durchgängige Bestimmtheit des Menschen durch die Vernunft erscheint nun allerdings als das ideale Ziel für das sittliche Streben, als die dem „freien Willen" gestellte Aufgabe — aber eben doch nur als das Ideal, als die Aufgabe. Denken wir uns

[64]) Hierüber, wie über den folgenden Punkt, muss noch in anderem Zusammenhange gesprochen werden.

[65]) Vgl. besonders § 48. So erklärt z. B. auch Beneke (Metaphysik und Religionsphilosophie 1840, S. 341): „Nur wenn es dem Menschen unmöglich ist, anders als sittlich zu handeln, wenn ihn hiezu eine unwiderstehliche Nothwendigkeit treibt, ist er wahrhaft sittlich-frei."

[66]) II, 21, § 50.

[67]) § 71.

einmal dieses Ideal völlig verwirklicht (wozu doch Lockes Hinweis auf Gott und die Engel veranlasst): die Vernunft leitet den Menschen gänzlich, eine Abweichung vom Sittengesetz ist ihm unmöglich geworden. Will es da nicht scheinen, als habe nunmehr auch das eigentlich Verdienstliche und damit das Wertvolle sittlichen Handelns aufgehört, oder als komme doch wenigstens einem solchen Zustand des Handelnden sittlicher Wert nur insofern zu, als er eben durch eigene Anstrengung errungen ist? Die Erfahrung zeigt eben den Menschen immer nur auf dem Wege zu jenem Ideal, im Kampfe um Erfüllung seiner sittlichen Lebensaufgabe. Kampf erscheint aber nur da ehrbringend, wo der Sieg nicht schon von vornherein sicher auf unserer Seite ist. So verblasst denn auch das lichte Idealbild der „wahren", der sittlichen Freiheit, wenn der dunkle Hintergrund der „Freiheit" zu sündigen verschwindet. —

Was Locke also hauptsächlich beweisen will, ist dies: der Mensch ist frei, weil und insoweit er handeln kann, wie er will. Der Mensch aber „nach seiner Natur als vernünftiges Wesen befindet sich in der Notwendigkeit, dass er bei seinem Wollen durch sein Denken und sein Urteil über das Beste bestimmt werde; sonst bestimmte ihn ein anderes als er selbst, was ein Mangel der Freiheit wäre".[68])

Der erste Teil dieses Ergebnisses wäre also identisch mit dem bekannten Satze von Hobbes, es gebe keine Willensfreiheit, sondern nur eine Freiheit zu handeln, wie man will.[69]) Ist darum Locke mit Hobbes in dieser Frage einig?

V. Hertling hat bereits, auch für das ethische Gebiet, gezeigt, dass „die Entwicklung der Philosophie nicht in gerader Linie von Hobbes auf Locke führe".[70]) In ähnlicher Weise hat Monroe

[68]) § 48.

[69]) Hobbes, de homine c. 11, 2. Appetentibus agere quidem liberum esse potest; ipsum autem appetere non potest . . . . Quando dicimus liberum esse alicui arbitrium, hoc vel illud faciendi vel non faciendi, semper intelligendum est cum apposita conditione hac: si voluerit. — Physica, c. 25, 13. Quod si per libertatem intelligamus facultatem, non quidem volendi, sed quae volunt, faciendi, ea certe libertas utrique concedi potest, homini aliisque animalibus; et cum adest, utrisque adest.

[70]) A. a. O. S. 272 ff.

Curtis[71]) auf den zwischen beiden obwaltenden Gegensatz aufmerksam gemacht; er bringt dafür u. a. eine bezeichnende Aeusserung Lockes bei: „This is the hypothesis that . . . brings us at last to the religion of Hobbes and Spinoza, by revolving all, even the thoughts and will of men into an irresistible fatal necessity.“ [72])

In unserer Erörterung kommt hier hauptsächlich eine Stelle in Betracht. Nachdem Locke die Freiheit zu handeln als Inhalt der menschlichen Freiheit festgestellt hat, fährt er fort: „Allein der forschende Geist des Menschen ist damit nicht zufrieden, weil er den Gedanken der Schuld so weit als möglich von sich entfernen möchte, wäre es auch nur dadurch, dass er sich selbst in einen noch schlechtern Zustand als den einer fatalistischen Notwendigkeit versetzte. „Dazu reicht aber die Freiheit innerhalb der bisherigen Grenzen nicht aus, und es dient als eine gute Ausrede, dass der Mensch erst dann frei ist, wenn er ebenso frei wollen kann, als er thun kann, wenn er will.“ [73])

---

[71]) A. a. O. S. 20 u. ö.

[72]) Works. IV. 577. Wenn es dazu überhaupt eines Commentars bedarf, so verweise ich auf Ausführungen von Hobbes wie etwa die folgende: „Actiones omnes voluntariae, quae sua natura liberae sunt, quia tamen causas habent, et causae illae alias causas, et sic perpetuo usque ad causarum omnium causam primam, nempe divinam voluntatem, necessariae sunt, adeo ut illis, qui causarum omnium connexionem viderent, actionum omnium etiam voluntariarum, manifestae essent. Deus ergo, qui videt et disponit omnia, necessitatem videt omnium actionum a sua ipsius voluntate profiscentem . . . Nisi enim voluntas Dei necessitatem voluntati humanae imponeret, et per consequens omnibus actionibus ab ea dependentibus, libertas voluntatis humanae omnipotentiam, et omniscientiam et libertatem Dei tolleret. Gerade die letzten Worte machen den Gegensatz, in dem Locke zu Hobbes Ansicht steht, augenfällig. Auch er hatte, wie seine oben mitgeteilte Aeusserung (Works IV. 278) zeigte, die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allmacht und der Allwissenheit Gottes nicht begreifen können, nichts destoweniger hatte er an beidem unerschütterlich festgehalten.

[73]) Essay II, 21, § 22. But the inquisitive mind of man, willing to shift off from himself, as far as he can, all thoughts of guilt, though it be by putting himself into a worse state than that of fatal necessity, is not content with this: freedom, unless it reaches farther than this, will not serve the turn: and it passes for a good plea, that a man is not free at all, if he be not as free to will, as he is to act what he wills. — Auch sei hier verwiesen auf eine andere Stelle des Essay (I, 3, § 5): „Fragt man einen Christen

Darin liegt zunächst wohl eine Abweisung des Indeterminismus: das, was Locke festgestellt hat als Inhalt der Freiheit, genügt seines Erachtens, um den Menschen wirklich als frei zu bezeichnen. Aber kann man dem Indeterminismus auch vorwerfen, dass er „den Gedanken einer Schuld von dem Menschen habe entfernen wollen"? Lag ihm nicht auch das Streben zu Grunde, Gott von der Verantwortlichkeit für das menschliche Thun zu entlasten und diese einzig und allein dem Menschen zuzuschreiben? Erinnern wir uns ferner, dass es für Locke von vornherein feststand, dass die Freiheit in dem Umfange, in dem er sie dem Menschen zuschrieb, durchaus genüge, um die Verantwortlichkeit des Menschen zu begründen, denn diese ist ihm ein Axiom. Unter diesen Umständen liegt es doch nahe anzunehmen, seine Aeusserung ziele der Hauptsache nach nicht gegen den Indeterminismus, sondern gegen eine Argumentation wie etwa folgende: Der Mensch ist nur dann wirklich frei (und damit verantwortlich), wenn er ebenso frei wollen kann, als er handeln kann wie er will. Da dies aber nicht der Fall ist, so ist er eben nicht frei und verantwortlich. Er wendet sich also gegen die Ansicht des Hobbes, insofern diese geeignet ist, zur Bestreitung menschlicher Verantwortlichkeit Handhaben zu bieten. Wenn er auch in der Behauptung durchgängiger Determination des Willens mit jenem einig ist, so giebt er diesem Satz doch eine ganz andere

mit seiner Aussicht auf Glück oder Elend in einem andern Leben, weshalb ein Mann sein Wort halten müsse, so wird er als Grund angeben, weil Gott, der die Macht über ewiges Leben und ewigen Tod habe, es so von uns verlange. Fragt man aber einen Anhänger von Hobbes, so wird er sagen, weil das Publikum es verlangt, und Leviathan den bestrafen wird, der dem entgegenhandelt." Ausdrücklich wird hier die Moral des Hobbes zu der christlichen (welche auch die Lockes ist) in einen Gegensatz gestellt. — Es spricht doch gewiss auch gegen die noch vielfach übliche nahe Zusammenrückung von Hobbes und Locke, dass Clarke und Shaftesbury ihre Polemik lediglich gegen Hobbes richten. Jodl, der übrigens an der hergebrachten Ansicht festhält, constatiert dies ausdrücklich. (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, I (1882) S. 401, A. 25 und S. 402, A. 48.) Wenn er gleichwohl meint, dass „die Beziehung auf Locke häufig gar nicht zu verkennen" sei, so dürfte dies darin seinen Grund haben, dass in der That vieles beiden gemeinsam ist.

Bedeutung durch die Darlegung dessen, was den Inhalt der „wahren Freiheit“ ausmache.

Seine Ansicht ist also diese: Hobbes versetzt die Menschen unter den Bann einer fatalistischen Notwendigkeit; glaubt man aber die Verantwortlichkeit des Menschen nur dann gewährleistet, wenn man ihm Willensfreiheit im eigentlichen Sinne (als ein blindes, indifferentes Vermögen) zuschreibt, so versetzt man ihn in einen noch schlimmeren Zustand als den fatalistischer Notwendigkeit. Dagegen schliesst die Determination des Willens, richtig verstanden, d. h. als Bestimmtheit durch die Vernunft, die Willensfreiheit (richtiger: die Freiheit des Menschen) nicht aus, sondern diese allein macht sie (und damit auch die Verantwortlichkeit) im wahren Sinne erst möglich. —

3. Es ist nun von grossem Interesse, zu sehen, wie Locke in seinem Briefwechsel mit Philipp von Limborch seinen Standpunkt gegenüber einer Argumentation, die sich in dem Gedankenkreis der scholastischen Philosophie bewegt, aufrecht erhalten hat. Zehn z. T. sehr umfangreiche Briefe aus der Zeit vom 30. März 1701 bis 27. Oktober 1702 sind fast ganz der Erörterung dieses Punktes gewidmet.[74]) Man kann sie nicht lesen, ohne von dem Scharfsinn und dem reinen Wahrheitsstreben der beiden Denker ergriffen zu werden. Der Gang der Erörterung soll in möglichster Kürze hier skizziert werden.

Locke hatte im Verlaufe seiner Darlegungen im Essay die Bemerkung gemacht, der Umstand, dass der Mensch durch das eigene Urteil bestimmt werde, enthalte keine Beschränkung der Freiheit, eine solche wäre vielmehr dann gegeben, wenn die Seele gegenüber dem (aus der Ueberlegung hervorgehenden) Endurteil ganz gleichgültig bliebe (a perfect indifferency in the mind, not determinable by its last judgement, II, 21, § 48). Philipp von Limborch bemerkt dazu, die indifferentia fasse er und seine Gesinnungsgenossen, die Remonstranten, nicht in dem Sinne, dass sie noch nach dem Endurteil oder Willensentschluss (ultimum iudicium in quo proprie actus volitionis consistit oder voluntatis

[74]) Vgl. The Works of John Locke. (London 1727.) Vol. III, p. 648—666.

decretum) in der Fähigkeit zu handeln (potentia agendi) fortdauere, sondern dass vor jenem Willensentschluss der Mensch die Freiheit habe. sich nach dieser oder jener Seite zu bestimmen, und dass er nicht schon zu dem einen der gegenüberstehenden Möglichkeiten bestimmt sei.[75])

Locke erwidert, eine solche indifferentia vor dem Willensentschluss habe mit dem Freiheitsproblem nichts zu thun, denn die Freiheit bestehe lediglich in der Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln gemäss dem Willensentschluss (determinatio sive decretum voluntatis). Uebrigens könne der Mensch vor dem Endurteil (ultimum iudicium intellectus) sich gar nicht entscheiden, mit diesem und durch dieses vollziehe sich ja erst der Akt des Sich-Entscheidens; es habe also keinen rechten Sinn zu fragen, ob der Mensch vor dem Stadium, innerhalb dessen man überhaupt von Entscheidung reden kann, die Freiheit sich zu entscheiden besitze.[76])

Philipp von Limborch bestimmt nunmehr näher jene indifferentia als Kraft der Seele zu handeln oder nicht zu handeln, vorausgesetzt, dass alle Bedingungen zum Handeln gegeben seien.[77])

Nicht damit beweise man die Freiheit des Menschen, dass man ihm, wie Locke das thue, lediglich die Fähigkeit zuschreibe, zu handeln oder nicht zu handeln gemäss dem Willensentschluss, denn da die Handlungen dem Willensentschluss notwendig folgten, so gäbe es überhaupt keine Freiheit[78]) in den menschlichen Handlungen, wenn sie nicht bestehe in der Fähigkeit, den Willensentschluss selbst zu bestimmen oder nicht zu be-

---

[75]) L. c. p. 649.

[76]) L. c. p. 650. Quorsum attinet rogare, an homo potest ad alterutram partem oppositorum se determinare in statu, in quo se non potest omnino determinare? Nam ante iudicium intellectus non potest se omnino determinare ideoque frustra quaeritur an illo statu libertatem habet in alterutram, ubi in neutram omnino partem potest se determinare.

[77]) L. c. p. 652. Nobis indifferentia est vis illa animae, qua positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere.

[78]) Er sieht dabei selbstredend von der physischen Freiheit, der libertas a coactione, ab.

stimmen.[79]) Jenes Endurteil der praktischen Vernunft enthalte zwei Bestandteile: ein theoretisches Urteil, das lediglich besage: dies soll (oportet) geschehen, oder dies soll unterbleiben, und einen Willensakt, der leicht mit jenem verwechselt werde. Wenn also der Mensch der recta ratio entsprechend handele, so wolle er das, was die Vernunft in ihrem Urteil als geboten erkläre; er könne aber auch gegen die Vernunft handeln, indem er den Willen zum Gegenteil bestimme; er könne auch, bevor die Vernunft nach genauer Ueberlegung geurteilt, nach dem blinden Trieb (bruto impetu) handeln. Diese Fähigkeit gestehe Locke selbst dem Menschen zu, indem er § 47 (II, c. 21) erkläre, die Seele habe die Fähigkeit, die Befriedigung ihrer einzelnen Begehrungen (desires) zu hemmen und eine Ueberlegung vorzunehmen; darauf beruhe die menschliche Freiheit, und der Ursprung aller Fehler liege darin, dass wir das Urteil übereilten. Wenn also die Seele es bestimme, ob überhaupt eine Ueberlegung und damit ein Urteil zustande komme, wie könne man da sagen, vor dem Urteil könne die Seele überhaupt nichts bestimmen?[80])

In seiner ausführlichen Entgegnung hält Locke zunächst seine Definition der Freiheit (dem Willen entsprechend zu handeln oder nicht zu handeln) aufrecht und verweist auf die Begründung, die er dafür im Essay (II, 21) § 8 sqq und § 14 gegeben habe. Er untersucht dann näher die Erklärung der indifferentia als „Fähigkeit zu handeln oder nicht zu handeln, wenn alle Bedingungen des Handelns gegeben seien". Gehöre das Urteil (intellectus iudicium) selbst zu den Bedingungen des Handelns, so sei damit doch nichts für die Freiheit gewonnen, weil a) eine Willensentscheidung überhaupt (gleichgültig nach welcher Richtung) — wenn eine Handlung als zu vollziehende dem Intellekt vorgestellt wird — in positivem oder negativem Sinne erfolgen müsse; b) der Wille selbst bei dieser Entscheidung nicht indifferent sei, da er durch das vorausgehende Urteil determiniert werde. — Gehöre aber das Urteil

[79]) L. c. p. 652. Mihi plane contrarium videtur, libertatem unice consistere in potentia qua homo actionem volendi potest determinare vel non determinare.

[80]) L. c. p. 653.

(intellectus iudicium sive cogitatio) nicht zu den Bedingungen des Handelns, so statuiere man einen blind Handelnden, und, um dem Menschen die Freiheit zuzuschreiben, nehme man ihm den Intellekt, also das Vermögen, durch das er allein frei sein könne — alsdann könne man auch einem Steine Freiheit zuschreiben.

Durch die Gleichsetzung von libertas und indifferentia werde das ganze Problem verdunkelt; diese beiden Begriffe müssten auseinander gehalten werden. Man denke sich z. B.: jemand liebt den Wein, er urteilt, er sei ihm gut und er trinkt ihn nach seinem Willen (ex voluntate sua): da ist keine indifferentia, und doch ist die Handlung völlig freiwillig, d. h. frei (libera), denn wenn dieser Mensch seinen Willen ändert, so kann er sich des Weines enthalten. Nehmen wir dagegen an, er liebe weder, noch verabscheue er den Wein, er urteile weder, er sei ihm gut, noch er sei ihm schlecht, denken wir uns also die grösstmögliche indifferentia, so ist damit doch noch nicht die Freiheit gegeben — falls etwa der Betreffende im Gefängnis sich befindet, wo Weingenuss untersagt ist; ja selbst dann ist in diesem Falle die Enthaltung keine freiwillige d. h. freie (libera) Handlung, wenn sie gewollt (voluntaria) ist, denn wenn er seinen Willen ändert, kann er doch keinen Wein trinken. Also kann Freiheit (libertas) bestehen ohne indifferentia und diese ohne Freiheit und endlich eine gewollte Handlung (actio voluntaria) ohne beides.[81])

Wenn man die Freiheit im Willensakt selbst suche (nicht nur in dem Handeln gemäss dem Willen) und sie darin finde, dass man etwas blindlings (temere), auch ohne Ueberlegung, ja gegen das Urteil des Intellekts wollen könne, so übersehe man, dass dies keine Freiheit sei, weil diese eben den Intellekt voraussetze. Auch habe der Mensch gar nicht die Fähigkeit, dem Urteil: dies oder jenes ist besser, entgegenzuhandeln. Dem widerstreite seine Ausführung im § 47 über die Möglichkeit, jedes Begehren (desiderium) zu hemmen, nicht, denn: Begehren sei nicht Wollen, jedem Willensakt aber gehe ein Urteil (iudicium

---

[81]) L. c. p. 655. Vergl. dazu die Erklärung der hier vorkommenden Termini oben S. 414f.

aliquod intellectus de re agenda) unmittelbar voraus und bestimme diesen. Dieses Endurteil (ultimum iudicium) sei freilich nicht zu verwechseln mit einem überlegten oder richtigen Urteil, es könne auch übereilt, es könne der recta ratio entgegen sein.[82]) —

Eben dies nun, entgegnet Philipp von Limborch, wie das Endurteil ausfalle, hänge vom Willen ab. Uebrigens seien Intellekt und Wille nicht zwei real verschiedene Vermögen, von denen das eine nur erkennt, das andere nur will, was ja auch Locke mit Recht ablehne; bei dieser Auffassung nämlich lasse sich von Freiheit nicht reden oder man müsse dem Menschen ein blindes, unvernünftiges Handeln zuschreiben; denn entweder wird der Wille notwendig vom Intellekt determiniert, dann ist jeder Willensakt und jede Handlung notwendig, weil auch der Intellektsakt notwendig ist — oder er wird nicht determiniert, dann ist jeder Willensakt blind, weil der Wille nur will und nicht erkennt.[83]) Deshalb gehöre allerdings zu den „Bedingungen des Handelns" das Urteil des Intellekts, sonst wäre der Willensakt irrational,[84]) aber dies beeinflusse (ducit) zwar den Willen, bestimme (determinat) ihn aber nicht völlig; der Wille müsse ihm nicht gehorchen, sondern der Mensch könne etwas anderes wollen, was eben dem Rat des Intellekts widerspreche und etwa dem sinnlichen Begehren gemäss sei. Es handele sich also darum, ob jenes Endurteil (ultimum iudicium) durch welches entschieden werde (nicht: das soll man thun, hoc convenit facere, sondern): das muss man thun (hoc faciendum est) ein reiner Intellektsakt sei, oder ob in ihm schon der Wille mitwirke.[85]) Im ersteren Falle sei für Freiheit keine Stelle, im letzteren aber sei sie gegeben durch die im Willen vorhandene aktive Indifferenz (indifferentia ac-

[82]) L. c. p. 656. Locke fügt dem Briefe bei jene Erklärung, inwiefern die Freiheit als indifferency bezeichnet werden könne (nämlich als Indifferenz der operative faculties), die in den späteren Ausgaben des Essay in § 71 des 21. Kap. des II. Buchs aufgenommen worden ist.

[83]) L. c. p. 658 i. f.

[84]) L. c. p. 659.

[85]) L. c. p. 661 i. f. Solummodo discrimen inter nos est, an iudicium ultimum, quo decernitur, non hoc convenit facere, sed, hoc est faciendum, sit actio intelligendi mera; an vero ad id etiam concurrat actio volendi!

tiva),[86]) durch die der Mensch über alle seine Akte, also auch über jenes ultimum iudicium seine Herrschaft ausübe. —

Locke macht dem gegenüber darauf aufmerksam, dass man durch Verlegung der Indifferenz (also der Freiheit) in den Willen in den Fehler verfalle, den Willen wie ein selbständiges, handelndes Wesen zu fassen, denn Freiheit könne nur einem solchen zukommen.[87]) Allerdings könne man nun fragen, inwiefern der Mensch in den Intellekts- und Willensakten frei sei, darauf sei im allgemeinen zu antworten, dass er darin frei sei, wenn er sich dieser Akte auch enthalten könne. Dies sei beim Wollen vielfach nicht der Fall, weil irgend ein Willensakt meist erfolgen müsse; abgesehen davon bestehe Freiheit in Bezug auf das Wollen. Ebenso sei der Mensch darin frei, ob er ein Intellektsakt vornehme; zu welchem Ergebnis er aber dabei gelange, darin sei er nicht frei, so müsse er z. B. anerkennen, dass die Winkel im Dreieck 2 Rechte betragen.[88]) —

Philipp von Limborch weist nun darauf hin, dass eine derartige mathematische Evidenz in den meisten Akten des Intellekts, die sich auf das praktische Leben bezögen, nicht vorliege; hier hielten sich gewöhnlich Gründe und Gegengründe die Wage, und eine Entscheidung erfolge erst durch das Eingreifen des Willens, der dabei selbst etwa einem Affekt nachgebe. So sei das Endurteil (iudicium, d. i. der Entschluss) ein zusammengesetzter Akt: soweit er dem Intellekt angehöre, sei er notwendig, insoweit aber sei er frei, als er aus dem Willen hervorgehe. So verhalte es sich auch bei dem religiösen Glaubensakt. Durch einen Vergleich erläutert er noch seine Ansicht: ob man die Augen auf ein Objekt richtet oder nicht, hängt vom Willen ab; thut man es aber, so muss man den Gegenstand so erblicken, wie er erscheint; ist dessen Entfernung aber zu gross, so hängt es wiederum vom Willen ab, ob man näher hinzugeht, um ihn genau sehen zu können. Hierin aber, so schliesst er in verbindlicher Weise die

---

86) L. c. p. 659 u. 664.
87) L. c. p. 663.
88) L. c. p. 665.

Diskussion, werde Locke ihm wohl beistimmen, und so bestehe denn in der Hauptsache keine Meinungsverschiedenheit mehr, wenn auch noch einige Abweichungen in der Art der Erklärung.[89])

In Wirklichkeit ist aber eine Uebereinstimmung nicht erzielt worden: Locke ist von der im Essay vertretenen Ansicht nicht im geringsten abgewichen; den Haupteinwurf, dass in dem Endurteil, d. i. dem Entschluss, schon ein Willensakt vorliege, scheint er in seiner eigentlichen Bedeutung nicht gewürdigt zu haben. Dies dürfte in seiner Fassung des Begriffs „Wille" seinen Grund haben. Er scheidet ihn wie schon im Essay (II, 21, § 30, § 40) scharf vom Begehren (desiderum): dieses geht auf das Angenehme, der Wille lediglich auf die Handlung.[90]) Er sieht also im Willen einzig und allein den „Ausführungswillen",[91]) also den Willensakt, der sich unmittelbar in eine Handlung umsetzt; so wird ihm denn der Entschluss, das Endurteil (ultimum iudicium) zu einem Akt des Intellekts, da nach dessen Gegebensein der „Wille" (in seiner Auffassung) überhaupt erst in Aktion tritt. Bei dieser Betrachtungsweise müssen ihm noch zwei weitere Punkte als selbstverständlich feststehen: 1. dass ein solches iudicium immer vorliege (denn ohne Entschluss keine Handlung): 2. dass der Wille dem iudicium stets entspreche. (Der „Ausführungswille" entspricht natürlich dem Willensentschluss — falls dieser nicht selbst vor der Ausführung geändert wird.)

Philipp von Limborch sucht nun hier dem psychologischen Thatbestand besser gerecht zu werden, indem er scharf hervorhebt, dass in dem Entschluss (dem ultimum iudicium) schon ein Willensakt vorliege, nicht ein rein theoretischer des Intellekts, dass es eben „Willensentschluss" sei.[92]) Dabei bleibt er freilich, trotz seines Strebens den Willen nicht als besonderes agens zu fassen,

---

[89]) L. c. p. 666.

[90]) L. c. p. 650. Desiderium fertur in iucundum fateor sed voluntas fertur solum in actiones nostras, et ibi terminatur.

[91]) Fr. Jodl, Lehrb. d. Psychologie (1896) S. 722.

[92]) Im Grunde ist dieser Thatbestand auch bei Locke zur Anerkennung gekommen in der ausführlichen Erörterung darüber, wie es komme, dass die Menschen so verschiedene Willensrichtungen einschlagen. Essay II, 21, §§ 54—68 Vgl. auch unten No. 5.

dennoch im Rahmen der damaligen psychologischen Anschauungsweise: der Wille erscheint doch wie ein besonderes Wesen; er empfängt durch Begehrungen (desideria). die etwas von ihm durchaus Verschiedenes sind. mancherlei Impulse. die Vernunft sucht ihn zu überreden, aber alles dies determiniert ihn nicht. er bestimmt seinen Entschluss spontan aus sich heraus. kraft seiner aktiven Indifferenz.

Aber nicht nur ein psychologisches Moment, sondern auch eine Thatsache des ethischen Bewusstseins macht Philipp von Limborch Locke gegenüber geltend. Locke hatte. wie wir oben gesehen haben. vor allem zeigen wollen: das Auseinanderreissen von Willen und Intellekt ist verfehlt: Freiheit dem Willen allein zuzuschreiben. geht nicht an; Freiheit. „wahre Freiheit" ist also zu fassen als durchgängige Bestimmtheit des Willens durch den Intellekt. Locke geht aber dabei zu weit: jedenfalls drückt er sich nicht vorsichtig und scharf genug aus: es macht den Eindruck, als vermische er Ideal und Leben, als wolle er das, was als Ideal gelten muss und darum von Menschen nie völlig verwirklicht werden kann, als im Menschenleben vorliegend constatieren. Damit wird er aber dem eigentlichen Charakter des Sittlichen nicht gerecht: es ist fortdauerndes Streben und Ringen, nie beendete Entwicklung. fortschreitende, aber niemals vollendete Lösung einer Aufgabe. Jedenfalls zeigt die Erfahrung, dass auch bei einem relativ gefestigten sittlichen Charakter Motive, die zu unsittlichen Handlungen führen, unter Umständen über die sittlichen Motive das Uebergewicht erlangen können.

Dieser Seite des sittlichen Bewusstseins will doch wohl Philipp von Limborch Ausdruck geben, wenn er (auch hier in Uebereinstimmung mit der Scholastik) ausführt: das Urteil des Intellekts beeinflusst (ducit) zwar den Willen, aber es bestimmt ihn nicht zwingend (determinat). — Liegt aber dieser Argumentation nicht auch das Gefühl zu Grunde, dass der von dem Gebiet des Physischen hergenommene Begriff der Determination im Sinne des Zwangs und der Nötigung für das Gebiet des Geistigen, des Ethischen nicht passe; dass auf letzterem zwar auch Causalität gelte, aber eine andere Form der Causalität als die mechanische, durch

die wir diejenigen Bewusstseinsinhalte, deren Inbegriff und Verbindung uns die „Natur“ ausmacht, zu verknüpfen nicht umhin können?

Eine solche Scheidung psychischer und mechanischer Causalität hätte Locke selbst durch den Hinweis darauf näher gebracht werden können, dass er selbst die auf physischem und psychischem Gebiete wirkenden Kräfte in ihrer Eigenart zu unterscheiden versuche. Die „äussere Wahrnehmung“, so bemerkt er (Essay II c. 24, § 4), giebt uns nur eine „dunkle Vorstellung“ von „thätiger Kraft“ (active power). Man bemerkt hier nicht eigentlich die „Hervorbringung einer Bewegung“, sondern nur ihre „Uebertragung“, also die „Fortsetzung eines Leidens“ (passive power). Dagegen giebt die „Selbstwahrnehmung“ eine „klare und deutliche Vorstellung“ von „thätiger Kraft“. Wir finden in uns ein Vermögen, Thätigkeiten zu beginnen (und demnach natürlich auch zu hemmen).

Eben auf diesen Punkt aber hatte sich die Discussion zwischen Locke und Philipp von Limborch zugespitzt. Ersterer hatte hervorgehoben, der Mensch besitze die Fähigkeit, die Befriedigung seiner Begehrungen zu hemmen, eine vernünftige Ueberlegung eintreten zu lassen und durch deren Ergebnis, also ein „überlegtes Endurteil“ bestimmt zu werden. Philipp entgegnete, eben dies ob eine solche Hemmung und darauffolgende Ueberlegung eintrete, hänge vom Willen ab. Dieser Einwand aber ist bei Locke nicht widerlegt.

4. Ein anderer in unserer Erörterung mehrfach[93]) hervortretender Gedanke richtet seine Spitze gegen die scholastische Philosophie: ich meine die wiederholte Mahnung, durch den Gebrauch des Ausdrucks „Vermögen“ (faculty) sich nicht zu falschen Anschauungen verleiten zu lassen.

Die irreführende Redeweise: der Wille ist frei, so führt Locke (§ 17) aus, sei dadurch entstanden, dass man den Willen als ein Vermögen bezeichnete, das man dann wie ein besonderes Wesen handeln liess. Ebenso habe man es mit dem Verstand gemacht, so dass diese, wie zwei besondere Dinge, nicht nur selbst thätig

[93]) Essay II, 21, § 6; § 17—19; § 20.

waren („der Wille bestimmt“; „der Verstand erkennt“), sondern auch zu einander in Beziehung traten: „der Wille leitet den Verstand“ oder „der Wille gehorcht dem Verstand“. In Wirklichkeit aber sind sie nicht zwei selbständige Dinge, sondern nur verschiedene Arten der Bethätigung der Seele, also verschiedene Arten des Denkens (several modes of thinking), sowie Sprechen, Singen, Gehen, Tanzen verschiedene Arten der Bewegung sind. Man kann also nicht sagen, dass das Vermögen des Tanzes tanzt, oder dass die Kraft des Sprechens die des Singens leite. Der Mensch gebraucht die verschiedenen Kräfte zum Handeln, wie es ihm passt; aber die einzelne Kraft wird nicht von der andern gebraucht oder beherrscht, die Kraft zu denken beherrscht nicht etwa die Kraft zu wollen.

Dabei kann es wohl bestehen, dass ein wirkliches Denken ein wirkliches Wollen veranlassen mag, aber dann wirkt das Denken nicht direkt auf das Wollen, sondern die Seele ist es, die anlässlich eines bestimmten Gedankens einen gewissen Willensakt hervorbringt[94]) oder — wie es an einer anderen Stelle[95]) heisst — ihre allgemeine leitende Kraft nach dieser oder jener besonderen Richtung ausübt.

Locke bleibt dabei freilich weit entfernt vom Standpunkte Humes, der mit der Substanzialität der Seele natürlich auch die Existenz besonderer Vermögen aufhebt. Wie an einem realen, beharrlichen Substrat des geistigen Geschehens, so hält er auch an dem Vorhandensein bestimmter Vermögen fest. Er erklärt ausdrücklich: „Ich bestreite nicht das Dasein von Vermögen im Körper und in der Seele; beide haben ihre Kräfte zum Wirken, sonst könnte weder der eine noch die andere wirken, da nur das wirken kann, was dazu vermögend ist, und dazu vermögend ist nur, was die Kraft zu wirken hat. Auch mögen diese und ähnliche Worte in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ihre Stelle so behalten, wie sie eingeführt sind, es wäre zu gesucht, wenn man sie bei Seite legen wollte.“[96])

---

[94]) § 19.
[95]) § 29.
[96]) § 20.

Trotz seines Bestrebens einer adäquateren Ausdrucksweise sich zu befleissigen passt also doch auch auf seine Auffassung des Willens Wort für Wort die Charakteristik, die Wundt von der Fassung dieses Begriffes in der älteren Psychologie überhaupt giebt: „Nachdem alles, was die einzelnen Willensregungen Unterscheidendes darboten, glücklich den begleitenden Gefühlen und Begehrungen aufgebürdet war, konnte man umso sicherer den Willen selbst wie eine substantielle Kraft behandeln, die höchstens im einzelnen Fall Unterschiede der Stärke darbot, im übrigen aber dem verschiedenen sonstigen Seeleninhalte immer als der nämliche Deus ex machina gegenübertrat.“ [97])

Uebrigens scheint es, als sei ihm an der Verwendung des Begriffes „Vermögen“ in der Schulphilosophie nicht nur das anstössig gewesen, dass diese „Vermögen“ wie „besondere Wesen“ auftraten und handelten. Es durfte ihm vielmehr auch — wenn auch nicht ganz klar — zum Bewusstsein gekommen sein, dass mit der Zurückführung einer Gruppe gleichartiger Bethätigungen auf ein „Vermögen“ deren Zustandekommen noch nicht erklärt ist.

So sagt er in Beziehung auf die Scholastik (§ 20): „Mit einem Worte, das Vermögen zu verdauen verdaute; das Vermögen zu bewegen bewegte, und das Vermögen zu verstehen verstand . . . wenn man diese Redeweise in verständlichere Worte übersetzt, so heisst es soviel, als dass die Verdauung durch etwas erfolgt, was dazu die Fähigkeit hat, die Bewegung durch etwas, das zu bewegen fähig ist, und das Verstehen durch etwas, was des Verstehens fähig ist. Auch würde es in Wahrheit sonderbar sein, wenn es sich anders verhielte.“ Die Ironie der Schlussworte ist doch offenkundig.

5. Ein weiterer durch die ganze Erörterung sich durchziehender Gedanke ist der, dass nicht die Vorstellung des grössten Gutes (the greatest apparent good) den Willen bestimme, sondern das drückendste Unbehagen (the most pressing uneasiness).

---

[97]) Ethik (1886) S. 374.

Locke bemerkt ausdrücklich,[98]) er habe sich in der ersten Auflage noch jener ersten, allgemein recipierten Ansicht (welche auch die der Scholastik war) angeschlossen, aber wiederholtes Nachdenken und die Einwürfe eines Freundes hätten ihn zu der Aufstellung der andern geführt.

Was mag wohl die negative Instanz gebildet haben, an der seine ursprüngliche Anschauung scheiterte? Bei Lockes stark ausgeprägtem theologischem Interesse liegt es nahe an Folgendes zu denken:[99]) Das grösste Gut ist die ewige Seligkeit. Nach der allgemeinen Ansicht musste also die Vorstellung davon am stärksten auf den Willen wirken. Dann wären die Menschen durchgängig geleitet von dem Streben hiernach und es wäre das Regelmässige, dass sie sich eines tugendhaften Lebens, das ja allein zu diesem Ziele führt, befleissigten. Die Erfahrung beweist aber das Gegenteil. Wie ist dies zu erklären? Die nähere Erwägung dieser Frage mochte es sein, die Locke zu der Einsicht führte, dass ein Gut erst dann wirklich ein Gut ist, wenn es als solches gefühlt wird, und dass das blosse Wissen davon, dass Andere etwas ein Gut nennen, den Willen nicht afficiert, wenn nicht dadurch das eigne Gefühl in Erregung versetzt wird.

Wenn Locke dabei lediglich das Gefühl des Unbehagens als wirksam betrachtet, so beruht dies auf folgender Reflexion: Fühlt der Mensch sich ganz behaglich, so ist gar nicht abzusehen, warum er seinen Zustand ändern, warum er also überhaupt in Thätigkeit treten soll; ein Willensakt tritt daher erst ein, wenn ein Unbehagen und damit ein Begehren nach einer Veränderung sich geltend macht.[100])

---

[98]) Essay II, 21, § 35; cf. § 71 u. § 72.

[99]) Vgl. § 38.

[100]) § 34. Ebenso erklärt auch Wundt, Grundriss d. Psychol. (1896) S. 216: „Die Entstehung primitiver Willensvorgänge geht wahrscheinlich stets auf Unlustgefühle zurück.“ — Locke behauptet sogar, dass selbst in der Lust das, was die Thätigkeit, durch die die Lust bedingt ist, aufrecht erhält, das Begehren sei, sie länger zu behalten und die Furcht sie zu verlieren (§ 39), also — ein Unbehagen: denn sowohl mit jedem Begehren (§ 32) als auch mit jeder Furcht (§ 39) ist ein Unbehagen verbunden. Dann ist freilich gar nicht abzusehen, wie eine wirkliche Lust bei dem Menschen überhaupt möglich ist,

Diese Argumentation zeigt, dass er, bei der Anerkennung der innigen Beziehung zwischen Gefühl und Begehren,[101] durchaus in der Gefühlserregung das Antecedens erblickt. Was ich hiermit sagen will, mag ein Hinblick auf die gegenteilige Auffassung erläutern, die z. B. Paulsen in die Worte kleidet: „Der Trieb ist die ursprüngliche Wesensbestimmtheit, im Bewusstsein tritt er nicht als Schmerz, sondern als gefühlter Drang, als Verlangen oder Lust zu Bethätigung auf, und nun erst entsteht ein Lustgefühl, wenn der Trieb sich durchsetzt, ein Schmerzgefühl, wenn er gehemmt wird. Wäre nicht der Trieb, so wäre von Lust und Unlust nicht die Rede.“[102])

Jedenfalls wird man sagen dürfen, dass Locke in diesem Punkte die intellektualistische Psychologie der vorausliegenden und der gleichzeitigen Philosophie durchbricht; dass er hier die von der neueren Psychologie — aber auch schon von Hume — nach-

---

denn nach Lockes eignem Worte genügt auch ein kleines Unbehagen, alle Lust zu zerstören (§ 36, § 64). Die zutreffendere psychologische Beobachtung und Deutung mag sich aus einem Beispiel ergeben, das Ziehen (Leitfaden der physiologischen Psychologie, 3. Aufl. Jena 1896. S. 137) anführt. „Das Kind sieht ein Stück Zucker. Die Gesichtsempfindung weckt die Erinnerung an eine Partialvorstellung desselben Gegenstandes, die Geschmacksvorstellung des Zuckers. Die Geschmacksempfindung des Zuckers war von starkem positivem Gefühlston begleitet, und ebenso ist es daher auch die Geschmacksvorstellung. Dieser Gefühlston überträgt sich auf die associierte Gesichtsvorstellung und daher auch auf die Gesichtsempfindung. Das Kind freut sich über das Stück Zucker. Diese Empfindung löst nun Bewegungen aus: das Kind greift nach dem Zucker.“ — Der negative Gefühlston des Entbehrens (also ein „Unbehagen“ im Sinne Lockes) entsteht erst, wenn die Greifversuche des Kindes misslingen. Dieses Beispiel lässt sich aber leicht auf zahlreiche ähnliche Fälle übertragen: „Bei dem Kinde handelte es sich um ein Stück Zucker, bei dem Erwachsenen wird daraus die ganze Summe dessen, was wir irgendwie zum „Glück“ rechnen, Ehre, Liebe, Geld, Schmuck und zahlloses Andere.“

[101]) Vgl. z. B. § 31.

[102]) Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. (1896) S. 434. Eine vermittelnde Zusammenfassung beider Betrachtungsweisen vertritt z. B. Jodl. Er ist der Ansicht, dass im Streben und Wollen sowohl die „Rückwirkung des Organismus auf empfangene und im Gefühl gewertete Eindrücke“, als auch „das Bedürfnis desselben nach Reizen“ zum Ausdruck kommt. (Lehrbuch der Psychologie (1896) S. 415.) Vgl. auch Höfler, Psychologie (1897) S. 404 f.

drücklich betonte Thatsache anerkennt, dass Vorstellungen nicht direkt, sondern nur durch Vermittlung eines Gefühls auf den Willen wirken. —

Der Mensch erscheint nun in seinem von der Natur gegebenen Zustand von den mannigfachsten „Unbehagen" beeinflusst und in seinem Wollen bestimmt, und zwar jeder wieder in einer seiner Individualität entsprechenden, besonderen Weise, womit es auch gegeben ist, dass dem Einen etwas ganz anderes als Gut erscheint (und es auch thatsächlich für ihn ist) als dem Andern.[103])

Es drängt sich hier die Frage auf: wie kommt es unter diesen Umständen überhaupt zur Sittlichkeit, zumal Locke selbst behauptet:[104]) „Allerdings sind Grundsätze des Handelns in den Trieben des Menschen enthalten: aber sie sind keine angeborenen Moralregeln, da sie, wenn man ihnen volle Freiheit gäbe, zur Vernichtung aller Moralität führen würden?" Wie gelangt der Mensch aus diesem ursprünglichen Zustand zu der „wahren Freiheit", in der der Wille durchgehends von den Resultaten vernünftiger Ueberlegung determiniert wird?

Locke antwortet hierauf: „Die Erfahrung lehrt, dass die Seele in der Regel die Ausführung und Befriedigung eines Begehrens und damit auch aller, eines nach dem andern, hemmen kann. Dadurch wird sie frei für die allseitige Betrachtung der Gegenstände des Begehrens und deren Vergleichung mit einander. Hierin liegt die Freiheit, welche der Mensch besitzt."[105]) Was also aus jenem vorsittlichen Naturzustand in den sittlichen hinüberzuleiten vermag und eben darum die Grundlage der „wahren Freiheit" bildet, ist gerade das, was Locke als Inhalt der Freiheit im eigentlichen Sinne festgestellt hat, nämlich das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln: durch dieses ist der Mensch imstande, die Befriedigung eines Begehrens so lange zu hemmen, bis er genügend überlegt hat.

In der hier von Locke hervorgehobenen Fähigkeit, die Befrie-

---

[103]) Essay II, 21, § 35.

[104]) I, 3, § 13.

[105]) II, 21, § 47. Vgl. § 52. Auch diese „Freiheit" gründet er auf die Verantwortlichkeit (§ 56).

digung der einzelnen Begehrungen zu hemmen, beruht die „Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive“, d. h. die Selbstbeherrschung. Mit Recht betont Locke die Bedeutung derselben für den sittlichen Fortschritt; denn die Selbstbeherrschung ist zwar nicht die Sittlichkeit selbst, aber sie ist eine notwendige „Bedingung für eine sichere, ihrer selbst gewisse Sittlichkeit“. Und „insofern die unsittliche Handlung aus einem einseitig erregten Triebe entspringt, der infolge eines Mangels an Selbstbeherrschung nicht rechtzeitig im Zaume gehalten worden ist, stellt sich die Verschuldung als eine fahrlässige Versäumnis der rechtzeitigen Erzeugung solcher Vorstellungen dar, welche entgegengesetzte Triebfedern zu motivieren geeignet und dadurch den zur unsittlichen Handlung führenden Trieb zu unterdrücken fähig gewesen wären.“ (Hartmann, Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin, 1879. S. 428.)

Hier scheint sich aber eine Schwierigkeit zu ergeben. Locke hatte oben betont, dass zur Bestimmung des Willens immer Gefühlsregungen vorhanden sein müssen: ist es nicht ein Verlassen dieses Standpunktes, wenn nunmehr, in dem Zustand der sittlichen Freiheit, der Wille durch das Ergebnis der Ueberlegung, also ein Denken determiniert erscheint?

Es löst sich dies durch die Bemerkung, dass es gerade Aufgabe der Ueberlegung ist, „die Neigungen der Seele dem wahren, innerlichen Guten der Dinge anzupassen“ und dass es unsere Pflicht ist „nicht zu gestatten, dass ein anerkanntes und erreichbares grosses und wichtiges Gut unserm Denken entschlüpfe, ohne den Sinn dafür und das Verlangen darnach so lange zurückzulassen, bis man durch eine gehörige Betrachtung seines wahren Wertes ein demselben entsprechendes Begehren in seiner Seele entwickelt hat und sich bei dessen Mangel oder bei der Furcht, es zu verlieren, unbehaglich fühlt.[106])

[106]) II, 21, § 53. Vgl. § 69. — Man bemerkt auch hier wieder die Zwiespältigkeit in Lockes Denken, wenn man derartigen Aeusserungen gegenüber anderer sich erinnert wie etwa folgender: „Der Wohlgeschmack hängt nicht von dem Gegenstande ab, sondern davon, ob er dem einzelnen Gaumen entspricht; hier besteht aber eine grosse Verschiedenheit, und deshalb liegt das

Also auch hier ist es ein „Unbehagen", das den Willen bestimmt. Man muss freilich zugeben, dass Locke gerade diese Seite seiner Ansicht an anderen Stellen gar nicht hervortreten lässt und so redet, als halte er an der (durch Vermittlung der Seele stattfindenden) Beeinflussung des Willens durch den Verstand fest. So z. B., wenn er erklärt: „Bei seiner Selbstbildung wendet sich der Mensch in letzter Instanz an seinen Verstand; denn obgleich wir die Fähigkeiten des Geistes unterscheiden und dem Willen die oberste Herrschaft zuerkennen, als ob er der Handelnde sei, so verhält es sich doch in Wirklichkeit so, dass der Mensch, welcher der Handelnde ist, sich zu dieser oder jener freiwilligen Handlung entschliesst, auf Grund einer vorhergehenden wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnis . . . Der Wille selbst wird es nie an Folgsamkeit gegen die Anordungen des Verstandes fehlen lassen." [107])

Derartige Stellen aber berechtigen nicht die andern, an denen Locke die gefühlsmässige Seite des Sittlichen hervorhebt, zu übersehen und ihn lediglich als Reflexionsethiker zu bezeichnen.[108])

---

grösste Glück in dem Besitz der Güter, welche die grösste Lust gewähren . . . und dies sind für die Einzelnen sehr verschiedene Dinge" (§ 55). Einerseits ist es der individuelle Geschmack, von dem es abhängt, ob etwas ein Gut oder Uebel ist, anderseits sind bestimmte Dinge in sich gut oder schlecht, und wenn jemand keinen Geschmack daran findet: „so hat er eben selbst seinen Gaumen verdorben und ist sich selbst deshalb für die daraus folgende Krankheit und den Tod verantwortlich. Das ewige Gesetz und die Natur der Dinge kann sich seiner schlechten Wahl zuliebe nicht ändern" (§ 56).

[107]) Leitung des Verstands (übers. v. J. B. Meyer) § 1 (S. 1). Vergl. auch die unten Anm. 112 angeführte Stelle aus seiner Schrift über die Erziehung. — Anderseits fehlt es auch nicht an Aeusserungen, die sich wie eine Anerkennung des Primats des Willens ausnehmen. So heisst es z. B. im Essay (II, 21, § 38): „Der Wille hat auch über das Denken Gewalt und lenkt es so gut, wie andere Thätigkeiten." Zu derselben Ansicht leitet ihn auch die Betrachtung des Begriffs „thätige Kraft" (active power). Diese findet er, da die äussere Natur nur Kraftübertragung zeige, nur im Menschen, und hier ist sie eben der Wille, der in gleicher Weise Denkakte wie Bewegungen anordnet (II, 21, § 5).

[108]) Es dürfte überhaupt nicht leicht sein, Locke einen bestimmten Platz in einer der philosophischen Richtungen anzuweisen, ohne manches Charakteristische an ihm zu verwischen. Er ist eben kein zünftiger Philosoph, son-

Man könnte endlich noch die Frage aufwerfen: welches Gefühlsmotiv ist es aber nach Lockes Ansicht, das überhaupt den Menschen bestimmt, die sofortige Befriedigung seines stärksten Begehrens zu hemmen und eine Ueberlegung vorzunehmen?

Eine Antwort hierauf scheint zunächst die Darlegung im § 51 und § 52 unserer Erörterung zu bieten. Dort heisst es: „Dieselbe Notwendigkeit, die zu Verfolgung der wahren Seligkeit nötigt, führt auch mit derselben Gewalt zur Hemmung, Betrachtung und Untersuchung der einzelnen Begehren, damit ihre Befriedigung nicht der wahren Glückseligkeit entgegentrete und davon ableite.“ Ist aber hier eine physische Notwendigkeit gemeint, die zur Ueberlegung zwingt, so ist nicht abzusehen, warum die Menschen so vielfach unüberlegt handeln; ist jedoch nur eine moralische Notwendigkeit, ein Sollen damit bezeichnet, so bleibt die obige Frage ungelöst: denn es handelt sich ja gerade darum, festzustellen, welches Motiv den Menschen zur Befolgung dieser Pflicht bestimme. Weiter führt eine andere Stelle (§ 60), die zugleich zeigt, dass an der eben erwähnten nur von einer moralischen Notwendigkeit die Rede sein konnte. Locke sucht da zu zeigen, wie leicht die Menschen über dem Genusse und der Erstrebung näher liegender irdischer Freuden die ewige vergessen. Er giebt deshalb den Rat: „Man zeige dem Menschen, dass Tugend und

---

dern mehr ein Vertreter des gesunden Menschenverstands. So fehlt es seinem Denken zwar vielfach an systematischer Geschlossenheit, dafür behält er aber einen offenen Blick für die mannigfachen und oft scheinbar sich widersprechenden Seiten der Wirklichkeit. Darum gewährt er Beziehungspunkte zu Denkern, die an sich recht verschiedene Wege eingeschlagen haben. Auf dem ethischen Gebiet teilt er seine christlichen Grundauffassungen mit Clarke und den theologischen Utilitariern wie Paley. Aber da die letzteren mehr die nominalistische Richtung einschlugen, so sind sie mit Locke hauptsächlich darin einig, dass sie in dem Gesetz das oberste Moralprinzip sahen und dass sie eine wirksame sittliche Verpflichtung nur auf Belohnung und Strafe glaubten gründen zu können: Clarke dagegen, als Realist, stimmt mit Locke überein in der Behauptung einer mathematischen Demonstrierbarkeit des Sittlichen. Ist es für einen Shaftesbury und Hume charakteristisch, dass sie die mehr metaphysischen Fragen der Ethik fallen liessen und sich der psychologischen Seite des Sittlichen zuwandten, so finden wir, dass Locke auch diesem letzteren Gebiet seine Aufmerksamkeit reichlich gewidmet hat.

Religion zu seinem Glücke nötig seien, man lasse ihn den zukünftigen Zustand von Seligkeit und Elend schauen." Um eine befriedigende Antwort auf unsere Frage zu finden, darf man diese knappe und für die Bedeutung dieses Punktes unzureichende Andeutung wohl im Sinne Lockes dahin ergänzen, dass es eben die Aufgabe der Erziehung ist, durch Belehrung und Beispiel, Uebung und Gewöhnung genügend starke Motive in Wirksamkeit zu setzen, um regelmässig ein überlegtes Handeln herbeizuführen, denn der Mensch ist nicht als vernünftiges Geschöpf geboren, aber „er ist dazu geboren ein vernünftiges Geschöpf zu werden." [109])

In seinen „Gedanken über die Erziehung" hat Locke seine Ansichten über diesen Gegenstand ausführlich entwickelt. Die Vernunft der Eltern und Erzieher tritt zunächst stellvertretend ein für die der Kinder. Darum ist es so wichtig, dass die unbedingte Autorität derselben möglichst früh bei den Kindern festgestellt werde,[110]) denn „wer nicht gewöhnt ist, seinen Willen der Vernunft anderer zu unterwerfen, so lange er jung ist, wird sich kaum dazu verstehen, seiner eignen Vernunft sich zu unterwerfen, wenn er in einem Alter ist, wo er von ihr Gebrauch machen kann." So zeigt sich die Erziehung als das Verbindungsglied, das — auf der Grundlage der von der Natur gegebenen „Freiheit" zu handeln" — von dem Naturzustand der Determiniertheit des Willens durch die Begehrungen (bezw. die „Unbehagen") hinüberleiten soll in die „wahre Freiheit", deren Wesen darin besteht, stets der Vernunft zu gehorchen, auch gegen die Neigungen.[112]) Die Gegensätzlichkeit dieser beiden Zustände wird stark betont. Es wird geradezu als die Grundlage der Tugend bezeichnet, im stande zu sein, sich selbst die Befriedigungen der Begehrungen zu versagen.[113]) Deshalb werden Schläge als Erziehungsmittel nur in seltenen Ausnahmefällen zugelassen, weil die Gefahr vorliege, dass

---

[109]) Leitung d. Verst. § 6 (S. 17). — Dabei bliebe freilich Postulat, dass die Erreichung dieses Zieles der Erziehung stets gelinge.

[110]) Gedanken über Erziehung (übers. v. Sallwürk) §§ 40—42.

[111]) A. a. O. § 36: vgl. § 112, 1.

[112]) § 52. § 75.

[113]) § 38, § 42 ff.

durch ihre Anwendung der Mensch in dem ursprünglichen Zustand der Determiniertheit durch augenblickliche Schmerzempfindungen verharre.[114]) Ebendarum wird anderseits geraten, die Kinder an das Erdulden von Schmerzen zu gewöhnen;[115]) die Tapferkeit erscheint als die Stütze der übrigen Tugenden.[116]) Aber auch die affektive Seite übersieht Locke bei der Erziehung nicht: „Der Erzieher soll nicht ruhen bis der junge Mensch eine wirkliche Neigung für die Tugend gewonnen hat und darin seine Stärke, seine Ehre und sein Vergnügen setzt.“[117])

Wozu die Erziehung durch andere in der Jugend den Grund gelegt, das muss die Selbsterziehung in den reiferen Jahren weiterführen, und auch hier sind Uebung und Gewöhnung die wirksamsten Mittel.[118])

So ist denn die Summe der Freiheitslehre Lockes dies: frei im eigentlichen Sinne ist nur das menschliche Handeln, nicht das Wollen; für das Wollen hat die Freiheit nur in dem Sinne Bedeutung und Wert, dass darunter seine durchgängige Bestimmtheit durch die Vernunft verstanden wird. Zu dieser „wahren Freiheit“ aber muss der Mensch erst erzogen werden, anfangs durch andere, sodann durch sich selbst.

---

[114]) § 48.
[115]) § 115, 10—12.
[116]) § 115, 2—5.
[117]) § 70, 8.
[118]) Essay II, 21, § 69.

XX.

Zur Ethik der alten Stoa.

Von

Dr. **A. Dyroff**, Würzburg.

1. Zur Einteilung der stoischen Ethik.

Die Erklärung, welche ich, einer Anregung Zellers folgend, für die Stelle Laert. Dig. VII 84 vorschlug,[1]) hat zwar ein so vorsichtiger Kritiker wie P. Wendland „sehr wahrscheinlich" gefunden[2]) und selbst Döring[3]) in der Hauptsache als „wertvoll" bezeichnet, aber der Gedanke erscheint dem zuletzt genannten Gelehrten „nicht zur vollen Evidenz gebracht". Wenn wir deshalb nochmals auf die Sache zurückkommen, müssen wir von vornherein bemerken, dass sich Sicherheit über die Motive, durch welche sich die Stoiker bei ihrer Einteilung leiten liessen, kaum gewinnen lassen wird. Was Sextus math. VII 20—23 über die Anordnung der Teile der Philosophie beibringt,[4]) gewährt uns einen Einblick in die Rücksichten, welche in solchen Fragen mitspielten.[5])

---

[1]) Ethik d. alten Stoa. Berlin 1897. S. 4ff.

[2]) Berliner philol. Wochenschrift. 1897. S. 1379.

[3]) Litterar. Centralblatt. 1898. S. 149.

[4]) Aus Math. VII, 15 ersehen wir zugleich, dass sich schon Sotion bemühte, die Einteilungen, welche die verschiedenen Philosophen für die Philosophie erdachten, festzustellen. Während andere (ebd. 11) den Kyrenaikern eine Teilung der Philosophie absprachen, meinte er, die (jüngeren?) Kyrenaiker hätten nur zwei Teile (Ethik und Logik) angenommen.

[5]) Ich habe mich daher in meinem Buche auf das Philologische und all-

An der Gliederung der stoischen Ethik in drei Hauptteile, die schon Zeller vermutete, wie an der Zusammenfassung der Trieb-, Ziel- und Tugendlehre zu einem Teile hat Döring nichts auszusetzen. Aber es bleibt nach ihm „unverständlich, wie in der 1. Unterabteilung des 2. Hauptteils (der Güterlehre) mit der πρώτη ἀξία die Lehre von den πράξεις zusammengestellt werden kann und wie hier als zweite Unterabteilung die καθήκοντα auftreten können“.

Hierauf sei zunächst aufklärend erwidert, dass ich, mich an den Wortlaut des Laertios haltend (διαιροῦσι — ὑποδιαιροῦσι), wohl von Haupt- und Unterabteilungen spreche, aber nicht in dem Sinne, als ob die letzteren den „Hauptteilen“ unterzuordnen seien, sondern in der Meinung, dass die Ausdrücke „Ueber den Trieb“, „Ueber Güter und Uebel“, „Ueber die Leidenschaften“ als stellvertretend für die fehlenden Titel der drei Hauptteile gewählt wurden, weil solche Gattungsbezeichnungen den Stoikern nicht zur Hand waren oder irgendwie verloren gingen.[6]) Eine Ueberordnung der Trieblehre über die Ziellehre kann ich mir in der Durchfüh-

gemeine Gesichtspunkte beschränkt, von welchen aus sich die stoische Einteilung erklären liesse. Aus Vorsicht habe ich mich auch der Erläuterungen enthalten, wo solche als altstoisch nicht gegeben werden konnten. Das gilt zugleich für S. 163f. meines Buches, wo Döring die Begriffe Sucht-, Ohnmacht- und Scheukrankheiten „nur teilweise erläutert“ findet. Was unter Scheukrankheiten zu verstehen ist, ergibt sich übrigens aus dem Gegensatz der Suchtkrankheiten und aus S. 163, 3. 164, 1. Ciceros unzuverlässige Darstellung zog ich möglichst wenig heran.

[6]) Wenn ich S. 163 meines Buches Chrysippos die Seelenkrankheiten in Sucht-, Ohnmacht- und Scheukrankheiten einteilen lasse, so folge ich der von mir S. 71, 5 gekennzeichneten stoischen Manier, Gattung und Art bei der Aufzählung und sogar bei der Zählung neben einander zu setzen. Bei den Trieben habe ich S. 23f. das richtige Verhältnis veranschaulicht; bei den S. 163 angeführten Bildern war das nicht erforderlich. Nach Ausweis meines Manuscripts hatte ich ebendort geschrieben: „Die Ohnmachtkrankheit ist eine Suchtkrankheit, die unter Schwächezustand eintritt.“ Indem ich diese Verbesserung eines Druckfehlers zu meinem Buche nachtrage, bemerke ich, dass hiermit ein angeblicher Beleg für Dörings Urteil über meine Arbeitsweise wegfällt. Der von Döring weiter bemängelte Satz ist eine Uebersetzung aus Galen. Hipp. et Plat. plac. S. 403 K., für die manche Gründe sprechen. S. 218, 2 ist zu lesen: „S. 147 ff.“ statt „179 ff.“

rung nicht vorstellen. Die Trieblehre denke ich mir daher der Ziel- und Tugendlehre beigeordnet und nehme also[7]) folgende Gliederung an:

I. Teil:

a) Trieblehre (Psychologische Betrachtung der Triebe, mit der Feststellung der vernünftig-praktischen Triebe abschliessend und so auf das Ziel hinweisend).

b) Ziellehre (mit dem Begriff „Tugend" schliessend).

c) Tugendlehre.

II. Teil:

a) Ueber Güter, Uebel und mittlere Dinge (Von den Dingen, den Objekten der Einzelhandlungen. In naher Beziehung zu Ic).

b) Ueber den Wert der Dinge und die danach sich gestaltenden Handlungen.

c) Ueber die Pflichthandlungen.

III. Teil:

a) Von den Leidenschaften.

b) Ermahnungen und Abmahnungen (Von der Beseitigung der Leidenschaften).

Es ist nicht Sache des Historikers, diese Einteilung, sofern sie sich als stoisch erweisen lässt, mit dem Massstabe der heutigen Logik zu messen;[8]) falls aber der Vorwurf, es fehle an der Systematik, berechtigt ist, so trifft derselbe die Stoiker, nicht jedoch meine Darstellung, es müsste denn unzulässig sein, sich bei der historischen Darstellung eines Systems an die dem System ursprünglich zugrunde gelegte Einteilung anzuschliessen. Unsres Erachtens ist dieses das Ideal der historischen Darstellungsweise, und das von uns eingeschlagene Verfahren scheint uns jetzt noch in unserm Falle das einzig richtige, da sich nur so ein Ueberblick über das stoische Lehrgebäude der Ethik gewinnen liess.

---

[7]) S. Stoa S. 11.

[8]) Zeller findet (III 1, S. 106, 2. 2. Aufl.) die stoischen Einteilungen der Physik für uns sehr unbequem. Nicht ganz so kann ich über die Einteilung der Ethik urteilen. Auch Schweglers Darstellung gibt im allgemeinen die oben mitgeteilte Reihenfolge wieder.

Eine andere Frage ist die, ob meine Deutung der Diogenesstelle zutreffend ist. Döring hat keinen einzigen Grund dagegen beizubringen gewusst, Wendland das Gewicht meiner Gründe offen anerkannt. Es ist wohl unzweifelhaft, dass die Haupteinteilung einen guten Sinn hat, insofern der erste Teil die Lehre vom Ziele des Lebens, der zweite die Lehre von den Handlungen [9]) und der dritte die praktisch besonders eingreifende [10]) Lehre von den Leidenschaften behandelt. Aber auch die Unterabteilungen können wenigstens so zusammengefasst worden sein, wie dies oben geschieht. Dafür, dass die Lehre „vom ersten Wert" dem Abschnitt von den Handlungen beigegeben werden konnte, habe ich [11]) auf Stob. ecl. II 83f. und 105 W. hingewiesen. Nach den sich dort findenden Aeusserungen des Antipatros und Diogenes wählen wir auf Grund der Werte lieber jenen Gegenstand (Gesundheit, Leben, Reichtum) statt des Gegenteils (Krankheit, Tod, Armut): der Wert (die Art δόσις) ist ein Wissen, gemäss welchem wir glauben, es sei etwas des Erwerbens wert. [12]) Es handelt sich hier zwar um nachchrysippeische Stoiker, die wahrscheinlich diese Abteilung der Ethik weiter ausbauten als Chrysippos; aber was sie beweisen sollten, beweisen diese Stellen doch. Sie lehren, dass sich auch nach stoischer Ansicht die Handlungen nach dem Werte der erstrebten Dinge richten. Es sind überhaupt für den Griechen die Begriffe „Gut" und „Zu wählendes", „Uebel" und „Zu fliehendes" identisch, und die Lehre von den „vorgezogenen" und „zurückgesetzten" Dingen wurde durch Zenon wohl nur geschaffen, um die Wahl zwischen mittleren Dingen in Einzelfällen zu erleichtern. [13]) Die Dinge, um derentwillen die den Handlungen vorausgehenden Urteile gebildet werden, verursachen eine Alteration der

[9]) Vgl. Stoa S. 125, wo die Cicerostelle den ersten und zweiten Teil deutlich trennt.

[10]) S. Stoa S. 11. — Stobaios scheint nur den zweiten Hauptteil in richtiger Ordnung wiederzugeben. Er spricht: 1. Von Gütern und Uebeln II, 57, 18—78, 12, 2. Von den ἀδιάφορα 79, 1—85, 12, 3. Vom καθῆκον 85, 12—86, 16 W.

[11]) Stoa S. 11.

[12]) Stob. ecl. II 105, 13 W.

[13]) Stoa S. 108.

Handlungen.[14]) Ein Kapitel über die verschiedenen Arten des Wertes aber war notwendig, weil die mittleren Dinge in „vorgezogene“ und „zurückgesetzte“ geschieden wurden. Die Lehre von dieser Scheidung ist ein Bestandteil der Lehre „vom ersten Werte“, wie die von mir S. 108f. angeführten Stellen zeigen.[15]) Die Lehre von den Gütern und Uebeln hatte demnach die Aufgabe, Wesen und Eigenschaften eines Gutes oder Uebels festzustellen und zu untersuchen, welche Dinge unter diese Begriffe fallen; insbesondere aber zu erweisen, dass Leben, Reichtum u. ä. dem gewonnenen Begriffe nicht genügen. In der Wertlehre dagegen sollte bewiesen werden, dass Leben, Reichtum, Gesundheit höheren natürlichen Wert besitzen als Tod, Armut, Krankheit. Die besondere Lehre von den Handlungen ist (in der Ueberlieferung wenigstens) sehr dürftig ausgestattet und befasst sich hauptsächlich mit der Frage nach der Wesensgleichheit der schlechten Handlungen, woraus die objektive Wertgleichheit sich ergibt; sie konnte deshalb auch von diesem Gesichtspunkte aus als Appendix zur Wertlehre gezogen werden. Bei dem Abschnitt über die Pflichthandlungen mischt sich in die Betrachtung ein ganz neuer Zug, die Rücksicht auf das äussere Verhältnis zu Staat, Verwandtschaft, Mitmenschen, in die wissenschaftliche Betrachtung ein. Auch Stobaios sagt zwar, dem Logos über die vorgezogenen Dinge schliesse sich der τόπος über das καθῆκον an, nimmt jedoch diesen letzteren gesondert vor. Dass aber auch dieser Abschnitt mit der Lehre von den Gütern verwandt ist, ist durch die S. 125 von mir zitierten Worte Ciceros beglaubigt.[16])

Ferner findet Döring im dritten Hauptteil etwas unverständlich, nämlich inwiefern die „Ermahnungen und Abmahnungen“ zu dem Kapitel über die Leidenschaften gehören. Die Lehre von den Leidenschaften ist, wie bemerkt, eine hervorragend praktische;[17])

---

[14]) Stoa S. 129. 10.

[15]) Vgl. D. L. VII 105, was ich S. 7 anführe. Wie Döring behaupten kann, der Begriff der πρώτη ἀξία gehe in meiner Darstellung so gut wie leer aus, ist mir nicht recht verständlich.

[16]) S. auch S. 12 mit Anm. 1. S. 126. Vgl. S. 98.

[17]) S. S. 11.

Aristoteles hat seine Lehre von den Leidenschaften, wie es scheint, nicht in der Ethik, sondern in der Rhetorik untergebracht. Der Weise hatte keine Leidenschaften;[18]) eine Heilung derselben war deshalb nur beim Fortschreitenden denkbar, und nur für diesen hatten die Ermahnungen und Abmahnungen Sinn und Wert. Zuzugeben ist, dass der dritte Teil nur aus zwei Unterabteilungen[19]) statt aus drei sich zusammensetzt. Doch das wäre lediglich eine Verletzung der äusseren Symmetrie. Möglich ist auch, dass die Bezeichnung eines Abschnittes über den Weisen und den Fortschreitenden verloren ging.

Ebenso ist zuzugeben, dass der Abschnitt „Ermahnungen und Abmahnungen" nur bei kompendiarischer Darstellung als Unterabteilung der Lehre von den Leidenschaften durchgeführt werden konnte, wie dies bei Diogenes[20]) und Stobaios, der die προτροπαί, das Kapitel durch den Begriff „Güter" einleitend, unmittelbar an den Abschnitt über die Leidenschaften anhängt, wirklich der Fall ist. Nur das theoretische Nachdenken über eine zweckmässige Einteilung der Ethik konnte darauf führen, diese „Ermahnungen und Abmahnungen" dort einzureihen. Hätte Chrysippos den Inhalt seiner praktischen Ethik aus seinen Monographien in abgerundeter Darstellung zusammengefasst, so würde sich gewiss ein äusseres Missverhältnis bemerkbar gemacht haben. Chrysippos hätte daher besser eine theoretische und eine praktische Ethik unterschieden; doch dass er dies gethan, davon sagt eben Diogenes auch nicht das Geringste.

Soviel über die chrysippeische Einteilung der Ethik. Denn dass die Einteilung mit Unterabteilungen auch dem Chrysippos angehört, wird von Laertios ausdrücklich berichtet;[21]) er scheint sie also zuerst aufgestellt zu haben.

[18]) S. S. 11. X.

[19]) Wenn ich S. 4 von sechs Untergliedern (mit Zeller) spreche, so geschieht dies nur im Sinne der Stilistik. Eine besondere Unterabteilung „Abmahnungen" neben den „Ermahnungen" ist selbstverständlich unmöglich.

[20]) S. Stoa S. 7. 11.

[21]) VII 84 (Stoa S. 1, 4). Wie Döring angesichts dieser Stelle dazu kommt, noch einen Beweis dafür zu fordern, dass diese Einteilung schon der

Als Einteilung des Zenon nahm ich auf Grund scharfer Interpretation der Diogenesstelle folgende an: 1. Ueber den Trieb, 2. Ueber Güter und Uebel, 3. Ueber die Leidenschaften.[22]) Bestätigend kommt hinzu, dass die Einteilung, auf welcher die Darstellung des Stobaios begründet ist, dem entspricht. Dieser handelt 1. Ueber die Güter und Uebel (ecl. II 57, 18—86, 16 W.), 2. Ueber den Trieb (86, 17—88, 6 W.), 3. Ueber die Leidenschaften und die spezielle Ethik (88, 6—116, 10 W.). Dafür, dass die Lehre vom Trieb bei ihm verschoben ist, liegt ein Anhaltspunkt vor,[23]) und Stobaios glaubt sich zu einer Rechtfertigung verpflichtet, wenn er den Abschnitt über die Leidenschaften an das Kapitel über den Trieb anknüpft.[24]) Die Ziellehre hat infolgedessen einen wenig passenden Platz bei der Güterlehre; die Tugendlehre fügt sich noch besser dieser Gruppierung. Bei Stobaios beginnt aber die Güterlehre mit den Worten: „Als Dinge erklärte Zenon alles, was am Wesen (οὐσία) teilhat.“[25]) Stobaios oder seine Vorlage will auch seine Ethik hauptsächlich nach Zenon geben. Demnach ginge die Gliederung in die drei Hauptteile von Zenon aus. Dass er sie praktisch in einer Darstellung durchzuführen versuchte, ist nicht wahrscheinlich, da die Bücherkataloge nichts von einer systematischen Darstellung der Ethik durch ihn sagen.

In meinem Buche[26]) habe ich neben der soeben besprochenen Einteilung für Zenon wie für Kleanthes eine weitere angenommen, nach welcher diese Philosophen ausser dem rein ethischen Teil der Ethik noch einen logischen und physikalischen Teil unterschieden hätten. Diese Auffassung konnte gestützt erscheinen durch die Thatsache, dass gewisse Stoiker auch in der Physik mathematische, rein physikalische und medizinische Teile ansetzten.[27]) Als physikalischer Teil liess sich die Trieblehre und in gewissem Sinne

---

Altstoa angehört, ist aus seiner Recension nicht zu ersehen, da er für sein Verlangen keine Gründe angibt. S. übrigens Stoa S. 13, 3. 42. 119.

[22]) Stoa S. 12.

[23]) S. Stoa 19, 2.

[24]) Stoa 13, 2.

[25]) II 57, 18 W.

[26]) S. 13.

[27]) D. L. VII 132 f.

auch die Güterlehre ansehen, welche Zenon durch den physikalischen Begriff οὐσία einleitet; unter dem logischen Teil waren etwa die Partieen mit den Beweisen und Definitionen und der logische Teil der Lehre von den Leidenschaften[28]) zu verstehen. Die Ethik sollte sich ja auf Logik und Physik aufbauen. Praktisch durchgeführt dachte ich mir auch diese Einteilung nicht, sondern meinte eine logische und physikalische Seite der Ethik. Indes die Gründe, welche mich zu jener Annahme veranlassten, hat Wendland erschüttert;[29]) ich gebe dieselbe auf, weil Diogenes und Sextus bei διαιρεῖν sonst εἰς gebrauchen und durch μὲν — δέ die οὗτοι von Zenon und Kleanthes deutlich geschieden werden. Ich schliesse mich daher der Wendland'schen Deutung an, wenngleich sie nicht ohne Schwierigkeiten ist. In der Stelle des Diogenes ist zu οὗτοι δὲ διεῖλον καὶ τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν die natürlichste Ergänzung τόπον, was Diogenes selbst[30]) nur für „Unterabteilung" verwendet, während für die Hauptteile der Philosophie μέρος[31]) und λόγος[32]) steht. Letztere Ausdrücke waren ihm überhaupt geläufiger; denn er bedient sich ihrer auch für den Begriff „Unterabteilung".[33]) Es bleibt demnach kaum etwas anderes übrig, als was Wendland als weiteres Auskunftsmittel vorschlägt, zu ändern: τὸ λογικὸν καὶ τὸ φυσικόν. Ferner muss οὗτοι über zwei Eigennamen hinweg auf zuvor benannte Persönlichkeiten bezogen werden, was gezwungen, jedoch sprachlich zulässig ist. Endlich haben auch Zenon und Kleanthes die Logik eingeteilt, nämlich in Rhetorik und Dialektik, wie sich für Zenon aus seinem bekannten Vergleiche der Rhetorik mit der offenen, der Dialektik mit der geschlossenen Hand und für Kleanthes aus D. L. VII 41 ergibt.[34]) Sie sind also § 41 unter den ἔνιοι verstanden oder wenigstens mitzuverstehen. Bezüglich der Physik wissen wir von Kleanthes, dass

[28]) S. Stoa S. 150, 4.

[29]) Berliner philol. Wochenschrift S. 1379.

[30]) VII 43. 84. 132; vgl. Ariston bei Senec. ep. 94, 11 locus.

[31]) 41. 84.

[32]) 132.

[33]) λόγος 43, μέρος 132, εἶδος 41; vgl. 132 εἰδικῶς.

[34]) S. die durchschlagende Ausführung bei L. Stein, Psychol. d. Stoa. II Berl. 1888 S. 94, Anm. 206.

er sie in den eigentlich physikalischen und den theologischen Teil zerspaltete.[35]) Demnach kann der Zusatz: „Jene aber (Chrysippos und seine Nachfolger) haben auch die Logik und die Physik eingeteilt“ nur auf die feineren Einteilungen (Haupteinteilung mit Unterabteilungen) der Logik und Physik gehen, welche sich § 41 f. und 132 finden.

Bei dieser Auffassung wird aber unsere Auslegung des Vorhergehenden, soweit sie sich auf Zenon bezieht, nur zum Teile zweifelhaft. Denn sicher ist, dass nach der Diogenesstelle Zenon wie Kleanthes eine einfachere Eintheilung der Ethik gegeben haben muss, wozu kommt, dass Zenon auch die Logik eingeteilt hat. Und da Diogenes die einfachere Einteilung des Kleanthes § 41 angegeben hat, so ist möglich, dass Diogenes die § 84 erwähnte Haupteinteilung dem Zenon zuschreiben wollte; denn irgendwo wird Diogenes doch die einfachere Einteilung der zenonischen Ethik erwähnt haben.

Vielleicht stammt von Zenon auch die Einteilung der Physik in drei Theile: 1. Ueber den Kosmos. 2. Ueber die Elemente. 3. Ueber die Ursachen (τὸ αἰτιολογικόν);[36]) dies entspräche ganz gut der Angabe, dass er wie Kleanthes „einfacher einteilte“. Es hätte dann Zenon die Logik in zwei, die Ethik und die Physik aber in je drei Teile zerlegt, während Kleanthes durch seine Aufstellung von sechs Gliedern, je zwei für jeden Teil der Philosophie, eine grössere Symmetrie erzielte. An die von uns vermutungsweise dem Zenon gegebene Einteilung der Physik hätte sich dann wieder eine feinere Einteilung durch Spätere angeschlossen: denn man scheint: I. den Teil „Ueber die Elemente“ in drei Unterabteilungen: a) Ueber die Prinzipien, b) Ueber die Körper, c) Ueber die Elemente; II. den Teil „Ueber den Kosmos“ in die Gruppen: a) Ueber die Götter (D. L. VII 147—151), b) Ueber die Grenzen (bei Diogenes ausgefallen, doch 140, 141, 143, 150 vorausgesetzt), c) Ueber den Ort (bei Diogenes § 140—141, wo er über das Leere und die Zeit spricht, ausgefallen) und über das Leere (140) ge-

[35]) D. L. VII 41.
[36]) D. L. VII 132.

schieden zu haben. Zu einer so klaren Ordnung wie bei dem Lieblingsfache, der Ethik, gelangte man in der Physik wohl nicht. Bei Diogenes geht eine zweite Einteilung, der er vorzugsweise folgt, nebenher. Auch in der Einteilung der Logik schritt man über Zenon hinaus.[37]) Immerhin ist zu betonen, dass wir uns hier nur im Bereiche der Möglichkeiten bewegen.

Man wird es deshalb um so begreiflicher finden, dass ich meiner Darstellung der altstoischen allgemeinen Ethik die chrysippeische Einteilung zugrunde legte, wobei natürlich der Abschnitt „Ermahnungen und Abmahnungen" wegfallen musste. Die eigentliche „Ethik" des Kleanthes fügte sich zwanglos der Disposition, da sein zweiter Teil, die Politik, zunächst ebenfalls wegfiel. Auch die Eingliederung der Ueberreste zenonischer Ethik macht nicht die geringsten Schwierigkeiten. Denn entweder hat er die drei Hauptteile der Ethik aufgestellt, dann ist die chrysippeische kein Widerspruch. Oder die zenonische Einteilung ähnelte der des Kleanthes: dann verdiente sie keine besondere Berücksichtigung.

Anders steht es mit der Haupteinteilung, die ich meinem Werke gab.[38]) Ich unterscheide eine „Darstellung" der allge-

[37]) S. D. L. VII. 41 f.

[38]) Es ist ein Missverständnis Dörings, wenn er behauptet, nach meiner eigenen Darstellung beziehe sich die Einteilung D. L. VII 84 nur auf die allgemeine Ethik. S. Stoa S. 11 f. 13. Nebenbei bemerkt, berichtet Döring auch ungenau, wenn er die S. 208, 1 mitgeteilte Auslegung von D. L. VII 4 einfach als meine Interpretation ausgibt. Ich sage dort: „Sollte vielleicht (!) andeuten." Die bisherige Deutung allerdings scheint mir nicht zutreffend. Weder kann ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς für sich allein bedeuten: „Auf dem Schweife des Kynikers sitzend" (so auch Wendland, Berl. philol. Wochenschr. S. 1386), noch kann ein solcher Ausdruck den Titel Scherzwort beanspruchen; die zum Verständnis des angeblichen Scherzes notwendige Vorstellung wäre einfach ungeheuerlich. Döring (Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem. München 1895 S. 604) meint gar, die Politie „sei auf den (?) Schwanz des Hundes geschrieben". Diogenes sagt: Weil er damals (!) auch die Politeia geschrieben (!) hatte, meinten einige scherzend, er habe sie ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς geschrieben (!). Nun steht aber ὁ κύων seit Aristoteles gerne für Hundsgestirn, und aus Horatius wissen wir, wie geläufig jener Zeit der Gedanke an die Hitze des wahnsinnigen Hundes (Pers. 3, 5) war. Neben ἐπὶ κυνὶ (vorzugsweise aristotelisch) konnte sprachrichtig (s. Krüger, Griech. Sprachlehre § 68, 40, 4) gesagt werden: ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς ὥρας; nach

meinen und „Untersuchungen“ zur parainetischen Ethik.[39]) Dazu bewog mich einerseits der Stand der Sache. Die Kenntnis der parainetischen Ethik konnte durch eine systematische Darstellung nicht gut gefördert werden, wohl aber durch Untersuchungen „einzelner Punkte“;[40]) eine einfache Wiedergabe der ausserordentlich vielen Prädikate des Weisen würde wenig lohnend gewesen sein.[41]) Hingegen war, nachdem die verschiedenen Arten der Darstellung durch andere Gelehrte erschöpft und insbesondere die Gruppierung der Darstellung um einzelne Stoiker durch Tennemann und Hirzel, soweit dies möglich ist, vollzogen war,[42]) nachdem ich ferner die chrysippeische Einteilung der Ethik gefunden zu haben glaubte und schliesslich bei der allgemeinen Ethik

---

den Lexika sagt Diod. Sicul. 19, 109 ὑπὸ κυνὰ οὔσης τῆς ὥρας und meldet Galenos de alim. fac. 2, 2, die Griechen hätten mit ὥρα die Zeit bezeichnet, in deren Mitte der Anfgang „des Hundes“ falle. Mit ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς ὥρας (statt οὐρᾶς) würde der Anstoss entfernt, der bei der von mir a. a. O. als möglich erklärten Deutung in dem Worte οὐρᾶς liegt, und der Satz wieder in den Zusammenhang der ganzen Stelle eingereiht werden, deren Thema das Schamgefühl des Zenon bildet (vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos. Berlin 1881 S. 338).

39) Stoa S. III. 205 f.

40) Meine hierher gehörige Bemerkung (Stoa S. 206) scheint Döring übersehen zu haben; die Abfolge der altstoischen Paradoxa aus dem System haben Wellmann (Stoa S. 207, 3) und Pöhlmann (Stoa S. 212 f.), wie ich glaube, verständlich gemacht. Uebrigens ist sie auch Stoa S. II. 213 f. angedeutet. Döring selbst freilich (die Lehre d. Sokrates S. 605) gelingt es nicht, die „Intention“ des zenonischen Staatsideals „und seinen logischen Zusammenhang mit der stoischen Ethik“ zu erfassen. S. 213, 1 ist Anm. 2 nicht „ausgefallen“, sondern mit Anm. 1 zusammengedruckt; sie beginnt mit „Vgl. was Pöhlmann“.

41) S. Stoa S. 190.

42) Welchen Wert eine ausführlichere „Auseinandersetzung mit den verschiedenen alten Darstellungen der stoischen Ethik“ haben würde, ist nicht einzusehen. Ich erachte es als mein gutes Recht, auf das wichtig thuende Hervorheben neu gefundener Stellen (zumal es sich nicht um Wesentliches handelt) zu verzichten. Ich wollte keine Fragmentsammlung liefern, die freilich für Chrysippos, Sphairos, Persaios u. ä. überaus wünschenswert ist. „Einen zusammenhängenden Nachweis des Quellenmaterials“ im Sinne einer Quellenuntersuchung oder eines Stellenregisters kann Döring von einer Darstellung der Ethik im Ernste nicht fordern; die hauptsächlich benutzten Schriften sind, was er vielleicht übersah, S. 382 f. aufgeführt.

eine Erweiterung der Kenntnisse im grossen nicht zu erwarten war, gerade die systematische Darstellung für die allgemeine Ethik geboten. Dazu kam, dass ich ursprünglich wohl meine Darstellung um die einzelnen Persönlichkeiten gruppiert hatte, aber durchaus nicht zu einer lebensvollen Charakteristik der Stoiker gelangte, sondern zu dem Ergebnisse, dass in der Ethik die Differenzen nicht allzu bedeutende sind.[43]) Andrerseits ist die Unterscheidung einer „allgemeinen" und einer „parainetischen" Ethik nicht ganz unbegründet, wenn ich mich auch dagegen verwahren muss, als hätte ich in meinem Buche diese Unterscheidung der alten Stoa zugeschrieben oder für mich selbst nur in dem Sinne einer Gleichstellung beider Teile gebraucht: ich würde mich in diesem Falle des Ausdrucks „besondere Ethik" bedient haben. Eine Zweiteilung der altstoischen Ethik legen die Ausführungen des Ariston sehr nahe. Wäre die parainetische Ethik innerlich mit der übrigen Ethik in dem Masse verwachsen gewesen, dass sie nur als Unterabteilung behandelt werden könnte, so würde der Vorschlag Aristons, sie vollständig zu streichen, unmöglich gewesen sein. Ariston unterscheidet die Entscheidungen und Gesetze der Philosophie selbst, die bei ihm der Ethik gleichzusetzen ist, und den parainetischen Teil der Philosophie.[44]) Seine ganze Ausführung bestätigt in allen Einzelheiten, wie durchgreifend diese Zweiteilung war.[45]) Was unter „parainetisch" zu verstehen ist, sagt schon das Wort;[46]) die eigentliche Philosophie muss bei Ariston die Lehre vom

[43]) Wirklich lebensvoll könnte diese Art der Darstellung nur werden, wenn die gesamte Philosophie der Altstoa unter Berücksichtigung der Studien und Lebensgänge der einzelnen Stoiker vorgeführt würde, nicht nur die Ethik. Die Behauptung Dörings, eine Gruppierung um einzelne Persönlichkeiten wäre besser gewesen, ist um so sonderbarer, als ich S. VI von meinem Misserfolg berichtet hatte.

[44]) Senec. ep. 94, 16 praeceptiva pars (gegenüber sapientia). Vgl. § 12.

[45]) Senec. ep. 94, 2 ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni — praecepit. 6 ipsa (vitia) — praecipiendum. 8 decretis — monitorem. 13 decreta ph. — praecipiendi genus. 15 leges ph. Gegenüber docere, scire, suadere, ostendere, error, iudicium u. ä finden sich praecipere und praecepta noch § 5 (3 mal). 10 (3 mal). 11 (2 mal). 14. 15. 16. 17. Ebenso particulatim admoneri § 3, monitorem 8. 10, monitionibus 12.

[46]) S. übrigens auch Stoa S. 11f. 181ff. 185.

Ziel.[47]) von der Tugend.[48]) von den Gütern,[49]) Handlungen.[50]) Pflichten[51]) und von den Leidenschaften[52]) enthalten haben. Kleanthes erklärte den parainetischen Teil der Philosophie für nützlich, doch meinte er, derselbe sei schwächlich, wenn er sich nicht aus dem Allgemeinen ergebe, wenn er von den eigentlichen Entscheidungen und Hauptstücken der Philosophie nichts wisse.[53]) Den gleichen Gegensatz konstatierte Cicero oder vielmehr seine Quelle (fin. 5, 29, 89) sogar für Chrysippos.[54]) Wenn eine gewisse philosophische Schule, wohl von skeptisch-akademischer Richtung, umgekehrt von der allgemeinen Ethik nichts wissen wollte,[55]) so erhellt daraus ebenfalls die hervorragende Stellung, welche der parainetischen Ethik zukam. Endlich wird die Zweiteilung auch von Seneka angenommen,[56]) der einen belehrenden, allgemeinen Teil neben einen ratenden, besonderen Teil stellt.

Die stoische Ethik zeigte demnach zwei stark verschiedene Teile:[57]) einen rein theoretischen Teil, der sich mit der Feststellung

---

[47]) Senec. ep. 94, 2; 8.

[48]) Ebd. 11 de iustitia locus.

[49]) Ebd. 6.

[50]) 12. 13.

[51]) 5 (officium 2 mal).

[52]) 17.

[53]) Senec. ep. 94, 4 (ab universo, decreta ipsa ph.).

[54]) S. Stoa S. 185.

[55]) Senec. ep. 94, 1. Er widerlegt die Ansicht in ep. 95. Dort § 1 an haec pars philosophiae, quam Graeci paraeneticen vocant, nos praeceptivam dicimus, satis sit ad consummandam sapientiam.

[56]) Ep. 94, 1 in universum componit — suadet; de parte suadere — summam totius vitae. 24 universae philosophiae vis. 45 in duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. 47 pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione. Wenn er § 31 die decreta philosophiae des Ariston auch als praecepta nachweist, so hat das nur den Zweck zu zeigen, dass Ariston der parainetischen Philosophie nicht entbehren kann, sondern sie in seiner belehrenden Philosophie unterbringen muss. Dabei bezeichnet er die decreta als generalia praecepta (in totum), die praecepta selbst als specialia (particulatim).

[57]) Aus Senec. ep. 94, 48, wo die eigentliche Philosophie in „Wissenschaft“ und „Seelenbeschaffenheit“ geteilt wird, ist keine Dreiteilung zu gewinnen. Die Stelle ist, falls sie sich nicht auf Poseidonios bezieht (vgl. § 38

der „Grundsätze und Begriffe“ [58]) befasste, und einen praktischen Teil, der sich auf die einzelnen Lebensgebiete einliess. Zeller hat deshalb seine Darstellung der stoischen Ethik mit Recht so eingeteilt: I. „Die allgemeinen Grundzüge der stoischen Ethik“, II. „Die angewandte Ethik“. Zulässig wären bei der Zweiteilung wohl auch die Bezeichnungen „Belehrende — ratende“, „Allgemeine — besondere“, „Theoretische — praktische Ethik“.

Ich selbst durfte, da ich mich jener Zweiteilung nicht anschloss, die Summe der nicht-parainetischen Teile, welche nur Begriffe und allgemeine Sätze bieten, mit Anlehnung an Kleanthes und Seneka als „allgemeine Ethik“, die „Ermahnungen und Abmahnungen“ aber unter dem Ausdruck „parainetisch“ [59]) zusammenfassen.

mit § 49), wohl eine der Deduktionen des Seneka aus den Worten Aristons (§ 3); denn die Darstellung der aristonischen Gedanken schliesst § 18 deutlich ab.

[58]) S. Stoa S. 181.

[59]) „Hypothetisch“ (s. Stoa S. 12, 1) wäre missverständlich gewesen.

XXI.

Zur Frage nach Lukians philosophischen Quellen.

Von

Karl Praechter in Bern.

1. Im Philol. Bd. 51 (1892) S. 284ff. habe ich den skeptischen Gedankengehalt von Lukians „Hermotimos“ und „Parasiten“[1]) einer Prüfung unterzogen und festgestellt, dass nicht nur der grösste Teil der Beweisführung des „Hermotimos“ auf drei unter den fünf Tropen der jüngeren Skeptiker fusst, sondern mehrfach auch im einzelnen frappante Berührungen besonders mit Sextus Empirikus vorhanden sind[2]). Ausser den dort besprochenen Stellen verdient in diesem Zusammenhange noch Hermot. c. 62 g. E. Beachtung, ein Passus, der uns im Gegensatze zu den früher behandelten in das ältere Stadium der skeptischen Lehrentwickelung, in die Zehntropenlehre des Ainesidemos hineinführt. Nachdem Hermotimos' Vergleich eines philosophischen Systems mit einem Fasse Wein, bei welchem die Prüfung einer kleinen Teilquantität zur Beurteilung des Ganzen genügt, in c. 59ff. mit der Hindeutung auf die Ver-

---

[1]) Ueber den letzteren vgl. jetzt auch Radermacher in Philod. vol. rhet. ed. Sudhaus, suppl. p. XXIIIff. und Sudhaus' Zusätze ebenda p. XXVIff.

[2]) Uebersehen hatte ich, dass bereits Ant. Schwarz, Ueber Lukians Hermotimos, Progr. Horn 1877 S. 26f. auf die Benutzung von drei Tropen kurz hingewiesen hat. Zur Bekämpfung der Mathematik (Hermot. c. 74) vgl. jetzt auch Apelt, Die Widersacher der Mathematik im Altertum (Beiträge zur Gesch. der griech. Philos. Leipz. 1891 S. 258ff.)

schiedenheit der einzelnen Teile eines Systems zurückgewiesen ist, führt Lykinos noch einige weitere Argumente gegen jene Parallele ins Feld, um c. 62 g. E. diese Polemik folgendermassen zu beschliessen: ἐθέλω δέ σοι καὶ ἄλλο ὅμοιον εἰπεῖν φιλοσοφίας περὶ γεύματος. καὶ μή με νομίσῃς βλασφημεῖν περὶ αὐτῆς, ἢν εἴπω ὅτι φαρμάκῳ ὀλεθρίῳ ἔοικεν, οἷον κωνείῳ ἢ ἀκονίτῳ ἢ ἄλλῳ τῶν τοιούτων. οὐδὲ γὰρ ταῦτα, ἐπείπερ θανατηφόρα ἐστίν, ἀποκτείνειεν ἄν, εἴ τις ὀλίγον ὅσον ἀκαριαῖον ἀποξύσας αὐτῶν ἄκρῳ τῷ ὄνυχι ἀπογεύσαιτο. ἀλλὰ ἢν μὴ τοσοῦτον ὅσον χρὴ καὶ ὅπως καὶ ξὺν οἷς, οὐκ ἂν ἀποθάνοι ὁ προσενεγκάμενος· σὺ δὲ ἠξίους τοὐλάχιστον ἐξαρκεῖν ὡς ἀποτελέσαι τὴν τοῦ ὅλου γνῶσιν. Unter den zehn skeptischen Tropen nennt Sext. Emp. Pyrr. hyp. 1, 129 an siebenter (Laert. Diog. 9, 86 an achter) Stelle den παρὰ τὰς ποσότητας, der sich auf die je nach der Quantität verschiedene Wirkung der Dinge stützt. Das Beispiel vom Gift findet sich weder bei Sextus noch bei Laertios an den betreffenden Stellen, doch streift ersterer die medizinische Sphäre mit den von Nieswurz, Wein und Nahrung hergenommenen Beispielen, von welchen die beiden letzten auch Laertios kennt, und mit dem 133 über die Wirkung der ἁπλᾶ φάρμακα Gesagten. Hierher gehört auch Philo de ebr. 45, 184[3]): τί δ' αἱ ἐν τοῖς σκευαζομένοις ποσότητες; παρὰ γὰρ τὸ πλέον ἢ ἔλαττον αἵ τε βλάβαι καὶ ὠφέλειαι συνίστανται, καθάπερ ἐπὶ μυρίων ἄλλων καὶ μάλιστα τῶν κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἔχει φαρμάκων. Aber auch bei Sextus spielt in ähnlichem Zusammenhange das κώνειον eine Rolle, nämlich im ersten und zweiten Tropos, Pyrr. hyp. 1, 57. 81, wo es sich um die verschiedene Wirkung jenes Giftes nach der διαφορὰ τῶν ζώων und der διαφορὰ τῶν ἀνθρώπων handelt. Es lässt sich jedoch noch sicherer darthun, dass Lukian den Gedanken in seiner skeptischen Quelle gefunden hat. Sextus hat an den beiden zuletzt genannten Stellen Beispiele der medizinischen Litteratur entnommen. Pyrr. hyp. 1, 57 bemerkt er, dass der Schierling die Wachteln fett macht, 1, 81 weiss er von einer alten Frau in Attika, die ohne Gefahr dreissig Drachmen Schierling zu sich nahm. Eben diese

[3]) Ueber die Beziehungen dieser Schrift zum Skepticismus vgl. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria S. 56ff.

Beispiele hat auch Galen[4]). Bei ihm aber findet sich zugleich auch der Hinweis auf die Bedeutung der ποσότης bei Giftstoffen und die Bemerkung, dass dieselben in kleinen Quantitäten genossen nicht schaden[5]). Dass Lukian diesen Punkt direkt einem medizinischen Werke entnommen haben soll, ist sehr unwahrscheinlich; seine skeptische Quelle hatte vielmehr offenbar das κώνειον, wie im ersten und zweiten, so auch im siebenten, bezw. achten Tropos verwendet, und wir gewinnen so eine freilich nicht sehr bedeutende Bereicherung unseres Wissens von den Beweismitteln der Skeptiker. Zugleich zeigt sich auch, dass Lukians skeptische Quelle auch abgesehen von chronologischen Bedenken nicht Sextus selbst gewesen sein kann.

Wenn es weiter heisst, es komme auch auf die Dinge an, „ξὺν οἷς“ das Gift genommen werde, so weist dies auf den sechsten von Sext. Emp. Pyrr. hyp. 1, 124, Laert. Diog. 9, 84[6]) besprochenen Tropos (ὁ παρὰ τὰς μίξεις καὶ κοινωνίας), der sich darauf stützt, dass nichts für sich allein, sondern alles σύν τινι auf uns einwirkt. Auch hier lässt uns Sextus hinsichtlich des bei Lukian angeführten Beispiels im Stich, aber auch hier tritt Galen in die Lücke, indem er darauf verweist, dass Schierling in Wein genommen rascher wirke[7]). So liegt also in diesen beiden Bestimmungen τοσοῦτον

---

[4]) Galen. ther. ad Pis. II p. 459, 25, de simpl. medic. p. 39, 5ff. der Baseler Ausg. von 1538, die allein mir zugänglich ist. Nur stehen bei Galen, wo von der Wirkung des Schierlings die Rede ist, an Stelle der Wachteln die Stare, während von den ersteren gesagt ist, dass ihnen der Nieswurz zur Nahrung diene. Ob hier etwa nur ein Flüchtigkeitsversehen des Sextus in der Benutzung seiner medizinischen Quelle vorliegt oder eine sachliche Differenz anzunehmen ist, mögen pharmakologisch oder ornithologisch Bewandertere entscheiden. Für unsere Frage ist der Unterschied ohne Belang. Bei der attischen Alten spricht Galen nicht von einem bestimmten Gewicht des Giftes, sondern nur von einem πλῆθος ἱκανόν.

[5]) A. a. O. p. 39, 6 ἀναιρήσει δὲ οὐδὲ ἄνθρωπον, ἂν ὀλίγον ληφθείη: in Hipp. aph. II 17 ὅπου γὰρ οὐδὲ τὰ διαφθείρειν ἡμῶν τὸ σῶμα δυνάμενα φάρμακα, μανδραγόρας καὶ μήκων καὶ κώνειον, ἄνευ ποσότητος οἷά τε βλάπτειν ἐστίν . . .

[6]) Vgl. auch Phil. de ebr. c. 45f. § 189f.

[7]) A. a. O. p. 39, 27. Beides, Quantität und Mischung, berührt auch Apul. de magia p. 470 Oudend.: helleborum vel cicutam vel succum papaveris . . . item alia eiusdemmodi, quorum moderatus usus salutaris, sed commixtio vel quantitas noxia est.

ὅσον χρή und ξὺν οἷς die Berücksichtigung der älteren Tropen deutlich zutage, und es ergiebt sich für Lukians skeptische Quelle, dass dieselbe, ähnlich etwa wie Sextus, beiderlei Tropen, die älteren und die jüngeren, umfasst haben muss. Das zwischen den beiden Bestimmungen stehende ὅπως entspricht keinem der Tropen direkt, erinnert aber doch auch an diese durch die Betonung der Relativität; am nächsten steht es dem vierten Tropos (Sext. a. a. O. 100f.).

Die geistreiche Art, wie Lukian den von seiner Quelle gebotenen Stoff seinen Zwecken entsprechend gestaltet, zeigt sich auch hier. A. a. O. S. 290 Anm. 10 habe ich hervorgehoben, dass Lukian den Vergleich der Weinprobe von Sextus abweichend verwertet[8]). Die von der skeptischen Quelle nur beiläufig und mit Zustimmung erwähnte Parallele wird bei Lukian angegriffen und bildet ein wichtiges Ferment der Polemik. Umgekehrt an unserer Stelle. Bei dem Skeptiker war die Betonung der Relativität ein wirksames destruktives Werkzeug; bei Lukian kommt sie ganz abseits vom Hauptkampfe lediglich ins Spiel, um ein grösseres Mass von Kenntnissen über ein philosophisches System als zur Beurteilung desselben notwendig zu erweisen.

Noch nach einer anderen Seite hin ist unsere Stelle höchst lehrreich. Man lese einmal das 62. Kapitel mit Ausschluss des letzten Satzes σὺ δὲ ἠξίους τοὐλάχιστον ἐξαρκεῖν κτλ., und man wird den Eindruck erhalten, als solle einer die Seele tiefinnerlich reformierenden Beschäftigung mit der Philosophie das Wort geredet werden[9]), ein Eindruck, der noch verstärkt wird, wenn man sich der ähnlichen Stellen Nigrin. c. 36f. und Bis accus. c. 8 erinnert. Hier wird, offenbar in Anlehnung an Plat. rep. 4 p. 429df., die Einwirkung der Philosophie mit einem Färbungsprozesse verglichen, dessen Erfolg verschieden ist, je nachdem der färbende Saft tiefer

[8]) Dass Lukian den Vergleich überhaupt aus seiner skeptischen Quelle entnommen hat, ist freilich nicht zwingend zu erweisen, aber doch immerhin das Wahrscheinlichste. Ich habe ihn mir noch aus Dio Chrys. or. 36, 11 (II p. 51, 26ff. Dind.) notiert, er findet sich aber wohl noch öfter.

[9]) Dagegen spricht natürlich die Vergleichung mit einem φάρμακον ὀλέθριον ebensowenig, wie das im Texte sogleich anzuführende Bild vom verwundenden Bogenschützen im Nigrinus.

oder weniger tief eindringt: ὁπόσοι μὲν οὖν ἐς κόρον ἔπιον τῆς βαφῆς, χρηστοὶ ἀκριβῶς ἀπετελέσθησαν . . . ὅσοι δὲ . . . μὴ ἐς βάθος παρεδέξαντο ὁπόσον δευσοποιὸν τοῦ φαρμάκου, τῶν μὲν ἄλλων ἀμείνους, ἀτελεῖς δὲ ὅμως . . . εἰσὶ δ' οἳ καὶ μόνον ψαύσαντες ἔκτοσθεν τοῦ λέβητος ἄκρῳ τῷ δακτύλῳ . . . ἱκανῶς οἴονται καὶ οὗτοι μεταβεβάφθαι. An der Nigrinstelle erscheint der Philosoph unter dem Bilde eines Bogenschützen, dessen Pfeil bald tiefer, bald weniger tief dringt. Der gute Schütze bestreicht sein Geschoss ἠρέμα δηκτικῷ τε καὶ γλυκεῖ φαρμάκῳ und schiesst es ab. τὸ δὲ ἐνεχθὲν εὖ μάλα ἐντόνως καὶ διακόψαν ἄχρι τοῦ διελθεῖν μένει τε καὶ πολὺ τοῦ φαρμάκου ἀφίησιν, ὃ δὴ σκιδνάμενον ὅλην ἐν κύκλῳ τὴν ψυχὴν περιέρχεται. Die gleiche philosophiefreundliche Stimmung durchweht auch den Vergleich im 62. Kap. des „Hermotimos“, und wir fühlen uns fast überrascht, wenn wir durch den Schlusssatz des Kapitels daran gemahnt werden, dass auf Lykinos' Standpunkt eine Empfehlung intensiverer Beschäftigung mit der Philosophie nicht zum Zwecke einer inneren Wiedergeburt, sondern nur zum Zwecke genauerer Kenntnis und gerechterer Beurteilung eines Systems möglich ist. Die Stelle ist ein deutlicher Fingerzeig für die, welche noch immer glauben, im Verhältnis unseres Schriftstellers zur Philosophie verschiedene gegensätzliche Perioden fein säuberlich scheiden und Lukians leichtes, bewegliches Litteraten-Genie zeitweise in eine ernsthaft philosophische, dann wieder in eine ebenso ernsthaft antiphilosophische und schliesslich in eine den alten Philosophen freundliche, den zeitgenössischen feindliche Richtung bannen zu können. Selbst im „Hermotimos“, in dem am radikalsten über alle Philosophie der Stab gebrochen wird, vermag der Rhetor der Lockung zu einem geistreichen, der Philosophie günstigen Vergleiche nicht zu widerstehen, und der Name „Philosoph“ bleibt Ehrenname[10]). Man nehme hinzu, dass, wie Hirzel[11]) sehr richtig bemerkt, Lukian selbst sich nirgends so als Philosoph zeigt, wie hier, indem er die

---

[10]) c. 75 g. E. εἰ δ' οὖν τινι τοιούτῳ ἐντύχοις, φιλαλήθη τε κάλει τὸν τοιοῦτον καὶ χρηστὸν καὶ δίκαιον καί, εἰ βούλει, φιλόσοφον· οὐ γὰρ ἂν φθονήσαιμι τούτῳ μόνῳ τοῦ ὀνόματος. Ich werde auf die Stelle aufmerksam durch Hirzel, Der Dialog II S. 291 Anm. 1.

[11]) A. a. O. S. 290.

(dogmatische) Philosophie durch die (skeptische) Philosophie in der Form wissenschaftlicher Diskussion bekämpft.

2. Auch das vom stoischen Standpunkte aus im „Hermotimos“ Vorgebrachte bedarf noch einer Durchmusterung, damit das, was Lukian hier von den im Umlauf[12]) befindlichen stoischen Ideen sich zunutze gemacht hat, von der lukianischen Einkleidung geschieden werde. Es ist nicht meine Absicht, diese Untersuchung hier zu führen, nur auf einige Einzelheiten möchte ich aufmerksam machen.

Dass das Bild von der auf schwer zu erklimmender Höhe als Mühelohn winkenden εὐδαιμονία kynisch-stoisch ist, bedarf keines weiteren Nachweises. In der Ausführung dieses Bildes (c. 5) erinnert ein Punkt stark an den Pinax des Ps.-Kebes, der Lukian nach de merc. cond. 42 und rhet. praec. 6 bekannt war. Es heisst an unserer Stelle: νῦν δὲ ἐνάρχονται μὲν οὐκ ὀλίγοι μάλα ἐρρωμένως καὶ προσέρχονται ἐπὶ ποσόν, οἱ μὲν ἐπὶ πάνυ ὀλίγον, οἱ δὲ ἐπὶ πλέον, ἐπειδὰν δὲ κατὰ μέσην τὴν ὁδὸν γένωνται, πολλοῖς τοῖς ἀπόροις καὶ δυσχερέσιν ἐντυγχάνοντες ἀποδυσπετοῦσί τε καὶ ἀναστρέφουσιν ἀσθμαίνοντες καὶ ἱδρῶτι ῥεόμενοι, οὐ φέροντες τὸν κάματον. Damit vergleiche man Ceb. tab. 27, 3. Von dem Hügel der Εὐδαιμονία, heisst es dort, kommen einige unbekränzt herab; es sind einesteils solche, die von der Παιδεία aufgegeben sind; οἱ δὲ ἀποδεδειλιακότες καὶ οὐκ ἀναβεβηκότες πρὸς τὴν Καρτερίαν πάλιν ἀνακάμπτουσι καὶ πλανῶνται ἀνοδίᾳ[13]). Der Gedanke mag freilich innerhalb der kynisch-stoischen

[12]) An eine bestimmte einzelne stoische Schrift, die Lukian bei der Ausarbeitung des Dialoges zur Hand gewesen wäre, ist kaum zu denken. Was Hermotimos in den Mund gelegt wird, sind teils Reminiscenzen an mündliche stoische Ausführungen, wie sie damals überall zu hören waren, teils Lesefrüchte aus gelegentlicher Lektüre. Beide sind von Lukian selbst den Bedürfnissen des Dialoges entsprechend umgeformt und gruppiert.

[13]) Dass Kebes vorgeschwebt hat, wird dadurch noch wahrscheinlicher, dass im Ῥητόρων διδάσκαλος, für welchen derselbe nach der ausdrücklichen Angabe in c. 6 benutzt worden ist, der gleiche Vorgang berührt wird; vgl. dort c. 3 ὅμως δὲ μὴ δέδιθι μηδὲ πρὸς τὸ μέγεθος τῶν ἐλπιζομένων ἀποδυσπετήσῃς μυρίους τινὰς τοὺς πόνους προπονῆσαι οἰηθείς· οὐ γάρ σε τραχεῖάν τινα οὐδὲ ὄρειον καὶ ἱδρῶτος μεστὴν ἡμεῖς γε ἄξομεν ὡς ἐκ μέσης αὐτῆς ἀναστρέψαι καμόντα. Dass übrigens Lukian einen Gedanken der Tabula im „Hermotimos“ als stoisch verwertet, ist im Hinblick auf die Frage nach der Herkunft des ps.-kebetischen Schriftchens nicht ohne Interesse.

Litteratur auch sonst vorgekommen sein. Mir ist er noch bekannt aus [Diog.] ep. 12: Οἱ πολλοὶ ἐπὶ τὸν εὐδαιμονισμόν, ὅταν μὲν σύντομον ὁδὸν ἐπ' εὐδαιμονίαν φέρουσαν ἀκούσωσιν, ἵενται καθάπερ ἡμεῖς ἐπὶ φιλοσοφίαν· ὅταν δ' ἐπὶ τὴν ὁδὸν ἀφίκωνται καὶ αὐτῆς τὴν χαλεπότητα θεάσωνται, ὡς ἀσθενοῦντες ὀπίσω ἀναχωροῦσιν, εἶτα μέμφονταί που οὐχ αὑτῶν τὴν μαλακίαν, ἀλλὰ τὴν ἡμῶν ἀπάθειαν, wo zum Schlusse wieder Ceb. tab. 28. 2 zu vergleichen ist: οὐχ ἑαυτοὺς αἰτιῶνται, ἀλλ' εὐθὺς κακῶς λέγουσι καὶ τὴν Παιδείαν καὶ τοὺς ἐκεῖσε βαδίζοντας κτλ. Aehnlich [Crat.] ep. 21. Zu der Art, wie die zur Höhe Gelangten auf die anderen herabsehen (c. 5 am Schlusse der längeren Bemerkung des Hermotimos) vgl. Jul. or. 7 p. 293, 5f. Hertl. Von dem, der die σύντομος ὁδός gegangen ist, wird dort gesagt: ἄνωθεν ἐκ τῆς Ὀλύμπου κορυφῆς ἐπιβλέπει τοὺς ἄλλους „Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότον ἠλάσκοντας". Wenn die unten Zurückgebliebenen mit Ameisen verglichen werden, so erinnert dies an die vielleicht auf Menippos zurückgehende Stelle Icarom. c. 19. Auf stoischen Boden führt Senec. nat. quaest. 1 prol. 10; vgl. auch de tranqu. an. 12, 3[14]).

Von besonderem Interesse ist die Stelle über die Aornoshöhe c. 4 E. 5 Anf. Die Möglichkeit ist nicht zu leugnen, dass Lukian die hier in Betracht kommende Episode aus der Alexandergeschichte selbst erst hereingezogen habe, und es scheint fast für diese Annahme rhet. praec. c. 7 zu sprechen, wo eine genauere Analyse dadurch ermöglicht ist, dass Lukian im Vorhergehenden Kebes als sein Vorbild angiebt. Wenn also hier Lukian in ganz ähnlichem Zusammenhange auf die Aornosgeschichte, die sich bei Kebes nicht findet, Bezug nimmt, so hat er dieses Moment de suo hinzugefügt. Freilich bleibt auch hier denkbar, dass es ihm auf anderem Wege

[14]) Wenn es c. 13 heisst: παῖδας, εὖ ἴσθι, οἰήσῃ ἅπαντας ὡς πρὸς σέ, τοσοῦτον ὑπερφρονήσεις αὐτός, so ist die Bezeichnung der Nichtphilosophen als Kinder bei Kynikern und Stoikern sehr beliebt. Vgl. darüber Hense im Rhein. Mus. 45 (1890) S. 551 f. und Giesecke, De philosoph. veter. quae ad exilium spect. sententiis, Lips. 1891 (diss.) p. 112 ff. Zu den dort gesammelten Stellen sind hinzuzufügen: Antisth. b. Plut. Lycurg. 30 a. E., Diog. b. Dio Chrys. or. 6, 15 (p. 98, 25 f. Dind.), [Diog.] ep. 29, 5; 40, 5. Vgl. auch [Hippocr.] ep. 17, 43. (Zum kynischen Charakter dieses Briefes Heinze, Rhein. Mus. 45 [1890] S. 504, Anm. 1).

aus dem stoischen oder kynischen Gedankenkreise zugekommen sei. Was mich veranlasst, für beide Stellen, die des Hermot. und die des rhetor. praec., auf diese Möglichkeit hinzuweisen, ist die Rolle, welche Alexander der Grosse in kynischen und stoischen Schriften spielt, eine Rolle, auf die Hirzel, Der Dialog II S. 75 Anm. 3 sehr mit Recht aufmerksam macht. War in dieser Litteratur Alexander auch sonst das Bild des τῦφος, so forderte gerade die Erzählung von der Einnahme der Aornoshöhe die Kritik besonders heraus, weil hier Alexander über den kynisch-stoischen Schulheros Herakles triumphiert, der nach jener Erzählung ebenso wie Dionysos vergebens versucht hatte, die Höhe zu nehmen. Es fällt auf, mit welcher Wärme stoische oder stoisch beeinflusste Autoren sich gerade gegen die Herakles betreffende Seite jener Ueberlieferung wenden. Strab. 15, 1. 9 sucht mit Eifer die Angabe als Erfindung von Schmeichlern Alexanders zu erweisen. Sein erster Grund ist, dass ein Teil der Quellen von der Sache nichts weiss; οὐ γὰρ εἰκὸς τὰ οὕτως ἔνδοξα καὶ τύφου πλήρη μὴ πεπύσθαι. Der gleichen Ansicht ist auch Arrian: vgl. exp. Al. 4, 28, 2 Κἀγὼ ὑπὲρ τῆς πέτρας ταύτης οὕτω γινώσκω, τὸν Ἡρακλέα ἐς κόμπον τοῦ λόγου ἐπιφημίζεσθαι; ebenso Ind. 5, 10. So ist es wohl auch kein Zufall, dass der gleichfalls stoisch gefärbte[15]) Diodor 17, 85. 2 die Sache mit einer für Herakles günstigen Wendung so darstellt, als ob derselbe διά τινας ἐπιγενομένους μεγάλους σεισμοὺς καὶ διοσημίας von der Belagerung abgestanden habe. Seneka bemerkt in einem Ausfalle gegen Alexander ep. 94, 63: indignatur ab Herculis Liberique vestigiis victoriam flectere. De benef. 1, 13, 2 heisst es von ihm: Herculis Liberique vestigia sequens ac ne ibi quidem resistens, ubi illa defecerant, worauf in § 3 auf den tiefgehenden Unterschied zwischen Herakles und Alexander hingewiesen wird; allerdings ist dieser Hinweis mehr durch das in § 1 Erzählte, als durch die Berührung der Aornosbegebenheit veranlasst. Auf kynisches Gebiet leitet uns eine Stelle in Lukians Totengesprächen. Als letzten Trumpf spielt dort 14, 6 Alexander seine Bezwingung der Aornoshöhe aus: Ἡρακλεῖ καὶ Διονύσῳ ἐνάμιλλον τιθέασί με. καίτοι τὴν

[15]) Vgl. Busolt, Fleckeis. Jahrb. 139 (1889) S. 297—315.

Ἄορνον ἐκείνην οὐδετέρου ἐκείνων λαβόντος ἐγὼ μόνος ἐχειρωσάμην, um sich dafür endgültig mit den Worten abfertigen zu lassen: Ὁρᾷς ὅτι ταῦτα ὡς υἱὸς Ἄμμωνος λέγεις, ὃς Ἡρακλεῖ καὶ Διονύσῳ παραβάλλεις ἑαυτόν; καὶ οὐκ αἰσχύνῃ, ὦ Ἀλέξανδρε, οὐδὲ τὸν τῦφον ἀπομαθήσῃ καὶ γνώσῃ σεαυτὸν καὶ συνήσῃ ἤδη νεκρὸς ὤν. Bedenkt man nun, wie beliebt in der kynisch-stoischen Sphäre das Bild von der auf steiler Höhe thronenden Εὐδαιμονία bez. Ἀρετή war, so scheint nichts natürlicher, als dass man durch Entgegensetzung jener Höhe und des Aornosfelsens Alexanders τῦφος ad absurdum führte und sich für den Triumph des Königs über den Schulheros schadlos hielt; und so mögen denn auch die beiden Lukianstellen stoisches Gut enthalten.

3. Im Sympos. c. 13 sagt Lukian von dem Kyniker Alkidamas, der mit den die Speisen tragenden Sklaven umhergeht und in dieser Weise seine Esslust befriedigt: περιιὼν ἐν κύκλῳ ὁ Ἀλκιδάμας ἐδείπνει ὥσπερ οἱ Σκύθαι πρὸς τὴν ἀφθονωτέραν νομὴν μετεξανιστάμενος. Die Stelle enthält, wie es scheint, eine besondere Bosheit, indem auf das niedrige Treiben des Alkidamas ein kynischer Vergleich angewendet wird, der ursprünglich zur Veranschaulichung der Freiheit und Unabhängigkeit des Weisen diente. Heinze hat im Philol. 50 (1891) S. 458ff. auf die kynische Prägung der Figur des Skythen Anacharsis aufmerksam gemacht. Diese Prägung tritt auch Plut. sept. sap. conv. 12 zutage. Gegen die Bemerkung, dass von den Anwesenden jeder Haus und Herd habe, wendet dort Aisopos ein: Οὐκ, εἴ γε τῶν πάντων καὶ Ἀνάχαρσιν ἀριθμεῖς· τούτῳ γὰρ οἶκος οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ καὶ σεμνύνεται τῷ ἄοικος εἶναι, χρῆσθαι δ' ἁμάξῃ, καθάπερ τὸν ἥλιον ἐν ἅρματι λέγουσι περιπολεῖν ἄλλοτε ἄλλην ἐπινεμόμενον τοῦ οὐρανοῦ χώραν, worauf Anacharsis entgegnet: Διὰ τοῦτό τοι ἢ μόνος ἢ μάλιστα τῶν θεῶν ἐλεύθερός ἐστι καὶ αὐτόνομος καὶ κρατεῖ πάντων, κρατεῖται δὲ ὑπ' οὐδενός, ἀλλὰ βασιλεύει καὶ ἡνιοχεύει. In einem durchaus kynischen Zusammenhange wird also hier an dem Skythen ebendas hervorgehoben, was auch unsere Lukianstelle betont, nur dass dort das Umherwandeln durch den Vergleich mit der Sonne veranschaulicht wird. Zum kynischen Charakter der Stelle bei Plutarch vgl. noch [Diog.] ep. 7, 1 p. 237 Herch.: καλοῦμαι γὰρ κύων ὁ οὐρανοῦ, οὐχ

ὁ γῆς, ὅτι ἐκείνῳ εἰκάζω ἐμαυτόν, ζῶν οὐ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὑπὸ τὸν Δία und (zum Schlusse der ausgeschriebenen Stelle) ep. 39, 4: ζήσῃ γὰρ ἐλεύθερος, ἄρχων καὶ οὐκ ἀρχόμενος. Auch das Folgende kennzeichnet sich als kynisch oder stoisch. Zu den Worten ὥσπερ εἰ κοχλίαν ἡγοῖο τὸ κέλυφος ἀλλὰ μὴ τὸ ζῷον vgl. Epict. diss. 1, 20, 17 ὅτι τὸ κοχλίου ἀγαθὸν οὐκ εἰκὸς εἶναι ⟨ἐν⟩[16]) τῷ κελύφει, τὸ οὖν τοῦ ἀνθρώπου εἰκός; s. auch diss. 1, 23, 1. Zur Bestätigung dient noch eine andere Beobachtung. Ich weiss nicht, ob es schon bemerkt worden ist, dass der auf die ausgeschriebenen Worte zunächst folgende Teil des Kapitels (S. 184, 1 ff. der Didot'schen Ausg.) sich in auffallender, wohl durch gemeinsame Benutzung des Ephoros zu erklärender Uebereinstimmung mit Diodor 9 fr. 27 f. befindet. Vorausgesetzt ist ein Zusammentreffen des Aisopos mit Solon (und Anacharsis) am Hofe des Kroisos. Solon kann den König nach Betrachtung seines Palastes nicht glücklich preisen ἅτε δὴ τῶν ἐν αὐτῷ μᾶλλον ἀγαθῶν ἢ τῶν παρ' αὐτῷ βουλόμενος γενέσθαι θεατής. Dieses Verhalten reizt Aisopos zum Lachen. Das Gleiche erzählt Diodor a. a. O., nur dass an die Stelle des Lachens die Kritik des Aisopos tritt, nach welcher die sieben Weisen mit einem Fürsten nicht zu verkehren verstehen[17]). Das Motiv für Solons Zurückhaltung wird bei Diodor 27, 3 von Bias fast mit den gleichen Worten wie bei Plutarch angegeben: τὰ γὰρ ἐν σοὶ βούλεται θεωρήσας ἀγαθὰ διαγνῶναι, νυνὶ δὲ τὰ παρὰ σοὶ μόνον ἑόρακεν. Nun spielt in Diodors Erzählung (c. 26) auch Anacharsis eine Rolle, deren kynischer Charakter schon Heinze (a. a. O. S. 462) nicht entgangen ist. Damit steht

[16]) ἐν ist eingefügt von Schenkl in s. Ausg.

[17]) Vom Lachen könnte ursprünglich auch bei Diodor die Rede gewesen sein. Der Epitomator hat aus der Stelle über Aisopos ein neues Exzerpt gebildet (der ursprüngliche Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist gesichert durch Plut. Sol. c. 28); so könnte durch die Aenderung des Eingangs die Erwähnung des Lachens ausgefallen sein. Ein Besuch des Aisopos bei Kroisos ist in Plutarchs Symposion auch c. 4 p. 178, 6 angedeutet. Auffallend ist übrigens, dass das Kynische (bez. Stoische) bei Diodor sonst, wo er Ephoros benutzt, als Diodors eigene Zuthat erscheint (vgl. Busolt a. a. O. S. 300), während er es in diesem Falle, wie die Uebereinstimmung mit Plutarch zeigt, bereits in seiner Quelle vorgefunden haben müsste. Ob hier etwa an Benutzung von Diodor selbst durch Plutarch zu denken ist, muss ich ununtersucht lassen.

aber c. 27 völlig im Einklang, wie neben den ausgehobenen Worten und ihrer Fortsetzung εἶναι δὲ δι' ἐκεῖνα μᾶλλον ἢ ταῦτα τοὺς ἀνθρώπους εὐδαίμονας besonders noch der Umstand zeigt, dass Solon lehrt, ὡς οὐ τοὺς πλεῖστα κεκτημένους, ἀλλὰ τοὺς πλείστου ἀξίαν τὴν φρόνησιν ἡγουμένους νομιστέον πλουσιωτάτους· ἡ δὲ φρόνησις οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἀντίρροπος οὖσα μόνους ποιεῖ τοὺς αὐτὴν περὶ πολλοῦ ποιουμένους μέγιστον καὶ βεβαιότατον ἔχειν πλοῦτον[18]).

4. In meiner Besprechung von Wendlands Schrift „Philo und

---

[18]) An der Aeusserung des Anacharsis bei Plutarch ist allerdings das Gewicht, welches auf Familie, Freunde und Diener gelegt wird, unkynisch, im ganzen aber doch wieder die Verlegung des Schwerpunktes aus dem Aeusseren ins Innere durchaus im Sinne des Kynismus. Auch die Haltung des Anacharsis im ganzen Symposion stimmt im allgemeinen zu dieser Schule. Auf einiges hat bereits Heinze am Schlusse seines Aufsatzes hingedeutet. Der erste Ausspruch in c. 5 steht ganz im Einklange mit der kynischen Verurteilung der μέθη, über welche Heinze a. a. O. S. 463 f. das Nötige beigebracht hat. Zu Laert. Diog. 1, 103 ist noch Stob. flor. 18, 25 H. (26 M.) und dazu wieder [Antisthenes] in Socratis et Socraticorum ep. 8 p. 617 Hercher zu vergleichen. Die letzte Stelle erinnert stark an den von Wendland in seiner Abhandlung „Philo und die kynisch-stoische Diatribe“ (Wendland und Kern, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. Berlin 1895 S. 21) aus Philon belegten und mit Recht auf eine stoische Quelle zurückgeführten Ausdruck φάρμακον μανίας. Eben diesen gebraucht auch Anacharsis bei Laert. Diog. 1, 104, allerdings nicht vom Wein, sondern vom Salböl der Athleten. Wenn sich Anacharsis selbst bei Plut. c. 13 (vgl. Athen. 10, 437 f., Ael. var. hist. 2, 41 p. 35, 31 ff. Hercher, wo aber die beigefügte Begründung zeigt, dass Ailian den Sinn der Anekdote nicht verstanden hat) betrinkt und dann den Siegespreis fordert, so ist das echt kynische Art, bestehende Gebräuche ad absurdum zu führen. C. 5 ist die Bevorzugung der (natürlicheren) Götterverehrung durch die menschliche Stimme vor derjenigen durch Musikinstrumente wieder ganz im Sinne des Kynismus. Wenn ferner Anacharsis (c. 7) bemerkt, ein König oder Tyrann werde am meisten Ruhm erlangen, εἰ μόνος εἴη φρόνιμος, wenn er sich (c. 11) für eine Staatsverfassung entscheidet, ἐν ᾗ τῶν ἄλλων ἴσων ὁριζομένων ἀρετῇ τὸ βέλτιον ὁρίζεται καὶ κακίᾳ τὸ χεῖρον (so und nicht ἀρετὴ und κακία ist wohl zu schreiben; vgl. zu d. St. Heinze a. a. O. S. 468 Anm. 10), wenn er (c. 14 p. 187, 27 ff.) den Wert der im Vorhergehenden besprochenen einfachen Lebensmittel auch für die Gesundheit hervorhebt, so sind das Aeusserungen, mit denen allen er sich innerhalb der Grenzen kynischer Lebensanschauung hält. Ueberschritten sind diese nur mit der in c. 21 gegebenen Wundererklärung, die in der Hauptsache stoischen Charakter trägt und zu der Epict. diss. 1, 14, 2 ff. (man beachte besonders § 5) zu vergleichen ist.

die kynisch-stoische Diatribe" in der Berl. philol. Wochenschr. 16 (1896) Sp. 867ff. habe ich (Sp. 870) gezeigt, dass in den unter Lukians Namen gehenden Ἔρωτες die beiden Gegner Charikles und Kallikratidas, jener der Verfechter der Liebe zu Frauen, dieser derjenigen zu Knaben, Waffen aus dem kynisch-stoischen und dem epikureischen Arsenal entliehen haben. Zu den dort gegebenen Belegen habe ich noch einen weiteren hinzuzufügen. Dass c. 28 a. E. καὶ πόσῳ κρεῖττον εἰς ἄρρενα τρυφὴν βιάζεσθαι γυναῖκα ἢ τὸ γενναῖον ἀνδρῶν εἰς γυναῖκα θηλύνεσθαι; im allgemeinen mit der auch von Philon, jedenfalls unter kynischem oder stoischem Einflusse, vertretenen Polemik gegen die Verwandlung der Natur des Mannes in die des Weibes[19]) übereinkommt, ist von mir a. a. O. bereits bemerkt worden. Es lässt sich aber aus unmittelbar kynischer Tradition eine Stelle beibringen, die auch insoweit mit unserem Satze sich deckt, als auch dort die Minderwertigkeit des Weibes scharf betont wird. Laertios erzählt 6, 65 von Diogenes: Ἰδών ποτε νεανίσκον θηλυνόμενον, „οὐκ αἰσχύνῃ", ἔφη, „χείρονα τῆς φύσεως περὶ σεαυτοῦ βουλευόμενος; ἡ μὲν γάρ σε ἄνδρα ἐποίησε, σὺ δὲ σεαυτὸν βιάζῃ γυναῖκα εἶναι". (Zu bemerken ist auch die Uebereinstimmung beider Stellen in dem Verbum βιάζεσθαι). Von der gleichen Voraussetzung geht auch Epict. diss. 3, 1, 28f.[20]) aus, wenn er von dem Verweibischten sagt: ποῦ αὐτὸν δείξωμεν καὶ τί προγράψωμεν; „δείξω ὑμῖν ἄνδρα, ὃς θέλει μᾶλλον γυνὴ εἶναι ἢ ἀνήρ". ὢ δεινοῦ θεάματος· οὐδεὶς οὐχὶ θαυμάσει τὴν προγραφήν.

---

[19]) Vgl. Wendland a. a. O. S. 34 Anm. 2.

[20]) Die Epiktetstelle ist beigebracht von Sternbach zum Gnom. Vat. 144 (Wiener Studien 10 [1888] S. 31), auf den auch Wendland a. a. O. verweist: bei ihm finden sich auch weitere Parallelen zu unserer Laertiosstelle.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



IV.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältniss zur Philosophie. 1893—1896.

Von

H. Lüdemann in Bern.

I.

Ueber die Erforschung der christlichen geistigen Bewegung während des Alterthums, soweit sich in derselben die gleichzeitige philosophische Bewegung reflectirt, ist in dieser Zeitschrift zuletzt im 7. Jahrgang (1894) S. 287 ff., S. 405 ff. Bericht erstattet, und zwar für die Jahre 1889—1892. Der gegenwärtige Bericht wird die in Betracht kommenden Erscheinungen bis Ende 1896 umfassen, doch nicht ohne einige Nachträge aus 1892 zu bringen. Indem ich die zwei Gebiete der drei ersten und der darauf folgenden Jahrhunderte trenne, stelle ich in jeder der beiden Abtheilungen die Specialarbeiten voran, die Behandlungen von Gesammterscheinungen jeder Periode an den Schluss derselben verweisend.

Doch mache ich hiervon eine Ausnahme, soweit es sich um ein Gebiet handelt, welches hier nur mehr einleitungsweise in Betracht fallen kann: das religionsgeschichtliche, das, da wir uns in der Zeit des Synkretismus bewegen, zum philosophiegeschichtlichen nicht ohne Beziehung ist. Eine stets steigende Aufmerksamkeit richtet sich bei Theologen wie Philologen auf Erscheinungen, welche den Austausch specifisch religiöser Vorstellungen und daran sich anschliessender religiöser Handlungen zwischen dem

griechisch-römischen Heidenthum und dem sich ausbreitenden Christenthum beurkunden, wobei natürlich vorzugsweise das Christenthum als der empfangende Theil erscheint, doch nicht ganz ausschliesslich, sofern man neuerdings deutlichere Indicien constatirt haben will, welche auf synkretistische Rückwirkung des erstarkenden Christenthums sowohl in religiösen wie philosophischen Kreisen des Alterthums hinweisen.

In erster Linie handelt es sich um gewisse von Christen recipirte antike Jenseitsvorstellungen; ferner zunächst um den Einfluss des Mysterienwesens, wie in der Philosophie, so auch in der christlichen Theologie und dem christlichen Cultus. Einige Hinweise auf die diese Umstände betreffende Literatur werden hier nicht unangebracht sein.

Ein erneuter kräftiger Anstoss in ersterer Beziehung erfolgte durch die Entdeckung der Petrus-Apokalypse.[1] In einen grösseren Zusammenhang stellte dieselbe sofort der Cambridger Theologe James,[2] indem er auf eine Menge von Berührungen mit anderen apokalyptischen Schriften, insbesondeer auch der Paulus-Apokalypse und noch späteren hinwies; zugleich aber in gleichzeitig erscheinenden Behandlung einer Abraham-Apokalypse die grundlegende Bedeutung der Petrus-Apokalypse für die gesammte nachfolgende Apokalypsenliteratur erkannte, ein Zusammenhang, der sich thatsächlich bis zu Dante's inferno heraberstreckt.

Auf griechisch-orphisches Geistesgut wies, durch Diels aufmerksam gemacht, dann Harnack hin,[3] insbesondere aber ging diesen Spuren Dieterich nach in der Monographie Nekyia,[4] um mittelst eines ausgedehnten philologischen Apparats den Nachweis

[1] Editio princeps: U. Bouriant, fragments du texte grec du livre d'Enoch et de quelques écrits, attribués à saint Pierre (Mémoires publiés par les membres de la mission archéol. franç. au Caïre. Tom. IX. fasc. I) II, 153. 4°. Paris, Leroux 1892.

[2] J. A. Robinson and M. R. James, the Gospel according to Peter and the revelation of Peter. 96 S. London 1892.

[3] A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. 2. Aufl. Leipzig 1893.

[4] A. Dieterich, Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse. VI. 238 S. Leipzig 1893.

zu führen, dass die Petrus-Apokalypse sich einfach des orphischen Vorstellungsmaterials bediene. Dabei ist freilich der bleibende jüdisch-urchristliche Grundcharakter des Schriftstücks zu wenig gewürdigt, aber die Thatsache an sich war richtig aufgezeigt und wurde bald weiter verfolgt.

Ernst Maass, Orpheus. Untersuchungen der Griechischen, Römischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion. 334 S. München 1895.

Diese Arbeit ist in der Hauptsache dem Versuche gewidmet, die griechische Ursprünglichkeit der Orpheus-Gestalt, sowie die officielle Recipirung der orphischen Mysterien, besonders auch in Athen (Agra-Eleusis) zu erweisen (Cp. 1 und 2). Der orphische Unsterblichkeits- und Vergeltungsglaube ist also altgriechisch. Er verbindet sich dann bei Pythagoras und Empedocles mit der Seelenwanderungslehre, und ferner mit dem Dionysos-Mythus. Diese Verbindung, zu der dann noch die Ausbildung der Apollinischen Religion hinzutritt, erleidet wiederum Rückwirkungen von seiten der Pythagoreer und erscheint so bei Plato, der sie erneut vergeistigt und vollendet, besonders indem er das rein ethische Moment als Bedingung der Unsterblichkeit hinzufügt. Der Volksmasse und ihrem Erlösungsbedürfniss verbleibt inzwischen die Gestalt des Orpheus und darauf trifft dann das Christenthum. Zwischen christlicher und orphischer Hoffnung und Lehre vollzieht sich ein Ausgleich und eine Mischung. Christen sehen in der Orpheusgestalt eine heidnische Vorahnung Christi und scheuen sich nicht, ihren „guten Hirten“ mit Orpheus' Zügen zu bilden: in die christliche Jenseitsdichtung dringt der orphische Bilderkreis ein (S. 168—172). So des Verfassers Grundgedanke, der seine Specialuntersuchungen zusammenhält. Diesen Grundgedanken überlassen wir in seinen Vordersätzen der Kritik der Sachverständigen. Sie ist nicht eben zustimmend ausgefallen. Die Heranziehung Plato's (republ. II 363 f. Phaed. 69), S. 76, 110, 112 als Zeugen für die Orphisirung von Eleusis erscheint wohl Jedem bedenklich. Was aber die Beeinflussung des „Christenthums“ durch den Orphismus betrifft, so ist das Problem schwieriger, als dass es sich mit dem

Nachweis einiger Berührungen in peripherischen Vorstellungsgebilden erledigen liesse. Es kommt doch vor allem darauf an. welche Art von Christenthum mit dem Orphismus in Berührung kam. Denn das Urchristenthum ist historisch genommen keineswegs eine einheitliche Grösse. Der Verf. spricht über diese Dinge zu sehr in Bausch und Bogen. Das wirklich genuine Christenthum war solcher Beeinflussung kaum zugänglich. Es lag von vorn herein darüber hinaus. Was thatsächlich vorliegt, ist denn auch nur die Beeinflussung des zunächst judenchristlich gewordenen Vulgärchristenthums; hier ist aber einfach der sinnliche Vergeltungsglaube dasjenige. in dem man beiderseits ungesucht zusammentraf. und zu dessen Stützung nur das betreffende Christenthum, dessen religiöse Phantasie noch aller Plastik entbehrte, sich das auf heidnischer Seite vorgefundene fertige Material wohlgefallen liess. Weit später erst wirkten die heidnischen Erlösungsideen auf das Christenthum hinüber. zu einer Zeit, wo seiner socialen Paganisirung die religiöse naturgemäss folgte. Es ist durchaus kein „Fanatismus" im Spiel, wenn der in Dingen des Christenthums Sachverständige in diesem Vorgange eine weitere Deteriorirung des Christenthums erblickt, und den Satz des Verfassers (S. 246) „durch die christliche Weltanschauung ist die Antike nicht vernichtet, sondern vertieft, umgekehrt das Christenthum durch die Antike befruchtet und veredelt worden" wieder von viel zu weitschichtigem Faltenwurf findet, um viel damit anfangen zu können. Was Einzelheiten betrifft, so steht für unser Interesse das Cap. 4 „Aus den Apokalypsen" im Vordergrunde. Doch wird hier die Petrus-Apokalypse mehr nur gestreift. James' Nachweise sind dem Verf. unbekannt geblieben. Die Beiträge zur Erklärung der freilich sehr späten Paulus-Apokalypse bringen mancherlei Neues und Gutes; so die Vergleichung mit Lucian's Menipp (S. 255). die Nachweisung der heidnischen Parallelen zu den buchführenden Engeln (S. 259f.). Der 2. Abschnitt „Aischylos und Pindar" bringt indess noch einen Nachtrag zur Petrus-Apokalypse: Der Verf. glaubt die Bestrafung der Kindesmörderinnen durch ihre Neugebornen als orphisch und als einen Erläuterungsbeitrag zu Aischylos. Eumeniden 185ff. betrachten zu dürfen. Specifisch theologische Aussprüche wünschte man im

Interesse des Verf. öfter anders. Seine Erörterung zu Act. 17 (S. 7f.) hat gar zu viel apologetische Pose. Dass erst Curtius das Verständniss der Stelle eröffnet habe (S. 8 not. 6) muss den, der die Exegese kennt, in der That überraschen. S. 71 verharrt der Verf. hübsch conservativ immer noch bei der Schreibweise „Jehovah". Die Gläubigkeit, mit welcher er Hippolyt's wunderbaren Enthüllungen über die Beziehungen zwischen Gnostikern und Philosophen lauscht (S. 129, 251 f., wobei auch Noët zum „Gnostiker" wird S. 253), berechtigte den Verf. keinesfalls zu kritischen Bemerkungen gegen Hilgenfeld und Anrich. Vergl. ferner die Bemerkungen über den „pastor" bei den „Kirchenvätern Tertullian, Cyprian, Ignatius" (sic) S. 180, über den „griechischen Christen Hermas" und seine Anleihe bei Virgil VI (S. 250), über die „officielle Anerkennung des Fegfeuers" im 4. Jahrh. (S. 230ff.).

Sehr in die synkretistischen Verhältnisse hat die neuere Erörterung der Aberkios-Inschrift hineingeführt, und da hier das Christenthum bereits als gebend aufgefasst wird, dürfte ein Hinweis auf die Verhandlungen am Ort sein.

Nachdem der englische Archäolog Ramsay auf seinen kleinasiatischen Forschungsreisen 1881 die Inschrift im Original wiederentdeckt hatte, welche man literarisch aus der Legende, der vita des „Bischofs Avercius von Hierapolis" längst kannte, fuhr man (Duchesne, de Rossi, Lightfoot, Pitra, Zahn) fort, dieselbe christlich zu deuten, und zwar ist Avercius nach Zahn ein christlicher Laie von Hierapolis in Phrygien ums Jahr 200, der in mystischen Ausdrücken von seinen Reisen nach dem christlichen Rom und Syrien erzählt; er erwähnt den Apostel Paulus, die Eucharistie mit Brod und Wein, und die παρθένος ἁγνή (Maria), durch welche Ergebnisse die Legende allerdings bereits reducirt wird — bis plötzlich Ficker (Sitzungsberichte der Preuss. Akademie 1894 S. 87ff.) mit einem Erklärungsversuch hervortrat, der die Inschrift rein heidnisch deutete, Aberkios als Kybele-Priester auffassend. Dies bewirkte zunächst, dass Harnack und nun auch Zahn an der christlichen Deutung unsicher wurden, und christlich-heidnischen Synkretismus vermutheten, besonders ersterer — bis wiederum ein neues Stadium eintrat durch Dieterich's Schrift („die Grabschrift des Aberkios" III,

55 S. Leipzig 1896), der die bisherige Chronologie verlassend, in Aberkios den Delegirten einer Cultgenossenschaft des phrygischen Attis sieht, der zu der von Elagabal veranstalteten Hochzeitfeier seines göttlichen Steins mit der Urania von Karthago nach Rom reiste; sodann auch nach Syrien, der Heimath des Gottes Elagabal. Von diesen Reisen erzählt die Inschrift, mit Angabe der Cultregel. Der Verf. nimmt dabei Spuren christlich-gnostischer Einwirkungen wahr, gesteht aber freilich, für alles (besonders den „Paulus") eine ausreichende Erklärung nicht zu haben.

G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum. VIII, 247. Göttingen 1894.

Es folge ein kurzer Hinweis auf einige Arbeiten über die Beziehung des Christenthums zum Mysterienwesen. Dieselbe ist in ebenso besonnener als durch gründliche Beherrschung des ausgedehnten Materials sich charakterisirender Weise behandelt von Anrich. Der erste Theil seiner Schrift betrifft das Heidenthum, der zweite das Christenthum. Zunächst erhalten wir eine Uebersicht über Entstehungsgeschichte und Wesen der Mysterien, sowohl der älteren als der späteren Zeit, die durch ihre Vollständigkeit und ihre Kenntniss der einschlagenden Literatur bis zu den neueren Resultaten (Rohde, Dieterich) hin, werthvoll ist (S. 1—56). Dann folgt im 1. Cap. das Mysterienwesen in seiner Bedeutung für die Philosophie der Kaiserzeit (S. 56—73). Das Hindrängen des philosophischen Erkenntnissstrebens zu den göttlichen Offenbarungsquellen, mit der Wendung zu religiöser Hoffnung auf Erlösung von den Schranken der sinnlich bedingten Existenz überhaupt; die Würdigung der Mysterienculte seitens der Philosophie als Stätten solcher Offenbarung; die allmähliche, schon von Plato datirende Entwicklung dieser Stimmung und Tendenz, alles dies wird hier geschildert, endlich die neuplatonische Theurgie als schliessliche Ausartung dieser ganzen Richtung in superstitiöse Magie dargestellt. Der zweite Theil knüpft naturgemäss beim Gnosticismus und seinem Zusammenhang mit dem Mysterienwesen an, geht aber alsbald auf das katholische Christenthum über. Der Cultus wird als die Seite desselben in den Vordergrund gestellt, wo sich die

natürlichste Beziehung zum Mysterienwesen ergab, und wirklich schon früh bei der Feier von Taufe und Abendmahl ganz ungesucht und spontan hervortrat, nicht ohne ihre Auffassung im Gemeindebewusstsein zu beeinflussen. Nachdem sodann zunächst das Eindringen der Mysterienstimmung in das dogmatische Bewusstsein, bei den christlichen Alexandrinern besonders, und während der Ausbildung des kirchlichen Dogmas seit dem 4. Jahrhundert geschildert ist, werden die immer steigenden Analogieen zwischen Kirche und Mysterien (Cp. 4—8) eruirt, wie sie nach den verschiedensten Richtungen, im Sprachgebrauch, im kirchlichen Unterricht, in den Riten der Sacramentsfeiern immer deutlicher hervortreten. Eine unleugbare paganisirende Versinnlichung des ursprünglich rein ethisch-religiösen christlichen Grundgedankens (Cp. 6. 179—199) wird als der innere Grund dieses Vorganges zugegeben, andererseits aber dieser selbst richtig nicht als Symptom einer Entstehung des Christenthums aus zeitgeschichtlich gegebenen Elementen, sondern lediglich als die durch die Entwicklungsbedingungen selbst herbeigeführte Aehnlichgestaltung zweier selbständiger religiösen Kreise der gleichen Zeit und Umgebung geschildert. Nicht um absichtliche Uebertragungen heidnischer Denk- und Cultgewohnheiten ins Christenthum handelt es sich hier schon (das ist erst viel später der Fall); sondern um unwillkürliche Ein- und Nachwirkungen. Doch betont der Verf. dabei dennoch nicht genug den bleibenden Unterschied der in Frage kommenden religiösen Principien. Ein Grundzug der Mysterien bleibt dem Christenthum stets fremd, der des Sich-Herandrängens an den σωτήρ in künstlich übersteigerter religiöser Erregung. Gegenüber dieser activ dem Gotte sich zudrängenden Erlösungssehnsucht gestaltet sich das Verhalten des Christen vielmehr wesentlich receptiv, weil sein Gott ihm aus eigner Initiative erlösend sich naht. Dies hat bewirkt, dass die Mysterien-Analogie dem Christenthum stets mehr äusserlich geblieben ist, ein Umstand, der bei der Fülle der sich ergebenden Aehnlichkeiten im Einzelnen, nicht aus dem Auge verloren werden darf. Doch interessiren an diesem Ort die Beziehungen zur Philosophie und zur doctrinellen Theologie vorzugsweise. Ich glaube, dass der Verf. in der Zeichnung dieser Beziehungen den

richtigen Gesichtspunkt nicht trifft, wenn er die von der Philosophie durch Allegorisirung der Mysterien erzielte Erkenntniss als eine „dunkle“, nicht vorstellungsmässig zu vermittelnde hinstellt. Bezüglich der neuplatonischen Ekstase mag das zutreffen. Sie tritt aber auch zur Epoptie in den Mysterien nur in Analogie. Aber schon was diese Epoptie selbst betrifft, so ist es nicht richtig von der durch sie herbeigeführten Erkenntniss als einer in geheimnissvollem Halbdunkel verbleibenden zu reden. Der Myste ist sich bewusst, gegenüber den Uneingeweihten über den Inhalt des Mysteriums sehr bestimmt unterrichtet zu sein. Diese unmittelbare Gewissheit bezüglich ihrer transscendenten Ueberzeugungen ist es, was neuplatonische Philosophen durch Hereinziehung der richtig verstandenen Mysterien in ihre Erkenntnissquellen ebenfalls zu gewinnen sich bewusst sind. Und andrerseits sind die Gnostiker, sowohl die häretischen wie die christlich-alexandrinischen, völlig davon durchdrungen, dass ihre Mysterien, in denen der Mystagog nun direct die Gottheit, der obere Christus resp. der Logos selbst ist, ihnen volle Klarheit bezüglich der sie beseligenden Geheimnissweisheit verschaffen. Von einem (übrigens ganz missbräuchlich so genannten) „mystischen“ Halbdunkel ist da gar keine Rede — für den Psychiker oder den bloss noch Glaubenden allerdings, aber nicht für den wahren Gnostiker. Undurchdringliches Geheimniss ist die geoffenbarte Wahrheit erst für den Theologen des 4. oder 5. Jahrhunderts, aber einfach aus dem Grunde, weil der Gang der dogmatischen Entwicklung — und zwar ganz aus der spontan wirkenden Consequenz der an Christo zu vollziehenden metaphysischen Apotheose heraus — dahin geführt hatte, dass man zu absoluten logischen Widersprüchen als definitiven kirchlichen Glaubensgesetzen gelangt war. Dies hat im antiken Mysterienwesen gar keine Analogie, oder wenn man solche doch festhalten will, — nun gut, so fühlten die Bekenner dieser „übervernünftigen“ Dogmen sich nicht in Analogie mit den Mysten, sondern mit den noch nicht Geweihten. Das positive Analogon zur Weihe suchten sie vielmehr in den realen Wirkungen des Sacraments.

G. Wobbermin. Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristenthums durch das antike Mysterienwesen. VIII, 190 S. Berlin 1896.

An Anrich schliesst sich Wobbermin an mit einer Reihe von Specialstudien. Als seine Hauptaufgabe betrachtet es dabei der Verf., das Verhältniss des Christenthums zur eigentlichen naiven Volksreligion zu untersuchen. Daher er zunächst nachweisen will, dass gerade hier, und zwar speciell in den volksthümlichen Culten der chthonischen Gottheiten auch das Mysterienwesen seine Wurzeln hat. Die Grundzüge seien die gleichen. Ein starkes Gewicht legt der Verf. auf die in allen diesen Culten mitwirkenden sittlichen Motive (besonders im Unterschied von Rohde), wobei er indess von einer Idealisirungstendenz bezüglich dieser doch im wesentlichen noch rein sinnlichen Religionsstufe nicht frei ist. Höchstens der Orphismus macht da eine Ausnahme. Die Vergleichung des griechischen Christenthums mit diesem antiken Bestande verläuft in Einzeluntersuchungen: über das Wort ἅγιος, dessen regiliösen Gebrauch der Verf. als nicht einseitig christlich erweist: über den Gnosticismus („den christlichen Orphismus“!) und sein Verhältniss zum Mysterienwesen. — Nachträge zu Dieterich und Anrich, die keineswegs sehr überzeugend sind; hervorzuheben sind dagegen die Abschnitte über θεὸς σωτήρ und θεὸς μονογενής, wo der Verf. den Einfluss der Mysteriensprache auf den gnostischen und patristischen Sprachgebrauch zeigt. —

Näher liegen den speciellen Interessen dieses Berichts bereits einige Arbeiten über

Das Verhältniss philosophischer Zeiterscheinungen zum antiken Christenthum.

Anathon Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. I. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie. XIX, 252 S. Leipzig 1896.

Das hier vorliegende Unternehmen verspricht als Monographie ein Unicum zu werden. Denn eine einheitliche Darstellung der griechisch-philosophischen und der christlich-theologischen Logos-

lehre besitzen wir noch nicht. Mit gutem Grund; denn das Thema ist kein einheitliches. Die christliche Logoslehre hat trotz aller Anleihen bei der philosophischen so gänzlich andere Motive und Ziele, dass beim Uebergang von der einen zur andern die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος nur allzu fühlbar wird. Wie der Verf. sich den inneren Zusammenhang näher denkt, ist noch nicht zu ersehen. Einstweilen liegt nur die philosophische Entwicklungsreihe vor, und zwar ganz ausschliesslich. Die christlichen Quellen, aus welchen immerhin Rückschlüsse auch auf den philosophischen Bestand der Lehre möglich sind, hat der Verf. vorerst ausgeschlossen. Auf Einzelheiten einzutreten habe ich daher noch keinen Beruf. (Mancherlei technische Desiderate verzeichnet Wendland, Theol. Lit.-Zeitg. 1897, 15.) Doch ein Gesammtüberblick, auf den später zu verweisen ist, darf nicht fehlen. Der Verf. ist selbstverständlich Heinze vielfach verpflichtet, sieht aber seine Selbständigkeit ihm gegenüber besonders in seiner Grundauffassung der verschiedenen in Betracht kommenden Systeme. Charakteristisch für seine Darstellung ist, dass er zunächst bei Heraklit die Einheitlichkeit von dessen Philosophie stricte leugnet. Feuertheorie und Logoslehre. erstere ganz einfach physisch gefasst nach Analogie der alten Jonier, fallen ganz auseinander. Der Sinn der Logoslehre ist, dass eine allwissende Vernunft (ἓν πάντα εἰδέναι bei Hippolyt: „dass Eines alles weiss"! S. 28), die im System des Kosmos bezeugt ist, die Welt intellectuell beherrscht und sich dem menschlichen Bewusstsein ununterbrochen aufdrängt; ihr hat man sich, wie Heraklit es zu thun sich bewusst ist, unterzuordnen. Nur dieser Logoslehre also schliesst die Ethik sich an, mit der Physik hat sie so gut wie nichts zu thun. Sogar eine teleologische Betrachtung der Natur soll noch ganz fehlen. Der Verf. sucht diese Auffassung Zeller, Heinze, Teichmüller gegenüber zu vertheidigen. Bei der aphoristischen Beschaffenheit der Fragmente erscheint solche Auflösung des Systems in disparate Elemente leicht als ganz besonders „quellenmässig". Gleichwohl ist es sicher richtiger in den Fragmenten vielmehr jenes einheitlich-anschauende Denken nachzuweisen, wie es der älteren vorsocratischen Philosophie und ganz vorzugsweise dem Heraklit eigenthümlich ist. Bei Empedocles („das Gesetz weithin

ausgespannt durch Aether und Himmelslicht“ S. 66) ist dem auch der Verf. durchaus nicht abgeneigt.

Bei Anaxagoras findet der Verf. seltsamerweise durch den doch ganz mechanisch wirkenden νοῦς die bei Heraklit noch vermisste Teleologie bereits vorbereitet. Plato und Aristoteles werden als indirect befruchtend für die Logoslehre behandelt. Plato schafft in seiner Ideenlehre eine Mittelinstanz, wie sie sich später besonders im Logos verdichten sollte. Aristoteles schärft durch seinen transscendenten Gottesbegriff das Bedürfniss nach einer solchen auch seinerseits — ein Pragmatismus, der die Logoslehre doch gar zu sehr als Hauptziel der philosophischen Bewegung erscheinen lässt, mit dem jedenfalls aber ihre nächste Phase innerhalb des Stoischen Monismus seltsam contrastirt. Die Sonderstellung des Verf. beim Stoicismus besteht darin, dass er dessen Zurückgehen auf Heraklit bezweifelt und die Centralstellung der Ethik bestreitet — letzteres gegen Zeller schwach durchgeführt, S. 145 im Grunde stark zurückgezogen —; ferner darin, dass er den Widerspruch eines geistig-teleologischen Materialismus, wie er im Stoicismus allem zu Grunde liegt, thunlichst abgeschwächt (S. 104 bis 112), und in der stoischen Metaphysik nur ein sonderbares „Zeugma“, eine „Synekdoche“ sehen will. Das Scheitern dieses materialistischen Monismus sieht er nicht sowohl in dem Wiederauftreten dualistischer Betrachtungsweise bei den jüngeren Stoikern, als in dem Hervortreten religiös-theistischer Wendungen gegeben, welche den Logos in ein Subordinationsverhältniss zum persönlichen Gott gerathen lassen sollen — zweifellos eine bedeutende Ueberschätzung solcher Wendungen als philosophisch ernst gemeinter Lehren.

In dem Abschnitt über den alexandrinischen Synkretismus und Philo findet sich zur Logoslehre nicht wesentlich Neues. Doch können auch hier wohl die Grundanschauungen des Verf. nicht immer genügen. Vor allem scheint er mir dem Judenthum eine zu bedeutende inhaltliche Beeinflussung des betreffenden Gedankenkreises zuzuschreiben. Namentlich bei Philo liefert das Judenthum sicher weit mehr den formalen Rahmen als den wirklichen Inhalt zu seiner Philosophie. Wenn der Verf. meint, dass

das Judenthum das klärende Princip in diesem Synkretismus gewesen sei, indem es die Transscendenz Gottes, die Idee der Ethik als Gehorsams, und zur Ueberbrückung der Kluft zwischen Gott und Mensch die Ideen des Enthusiasmus und der Offenbarung beigesteuert habe, so übersieht er, dass die letzteren beiden Momente einander widerstreiten, da das erstere die Transscendenz Gottes — aber die platonisch gefasste —, das letztere die directe Beziehung Gottes zur Welt zur Voraussetzung hat. Der Ausdruck (S. 173) „transscendente Gotteskraft" ist ein Widerspruch, der beweist, dass hier beim Verf. noch nicht alles im Reinen ist. Bei Philo liegt zwar jüdisch-religiöser Glaube zu Grunde, aber während diesem das Sich-Offenbaren Gottes an die Creatur trotz seiner Erhabenheit gar kein Problem, sondern im Gegentheil Axiom ist, wird es für Philo's philosophische Reflexion ersteres im höchsten Grade. Denn die Erhabenheit Gottes fasst er eben platonisch als unzugängliche Transscendenz, für die Befriedigung seines Offenbarungsbedürfnisses dagegen findet er Hilfe nur bei der stoischen Immanenzlehre. In seinem so entstandenen Eklekticismus aber spielt sichtlich das philosophische und in diesem wieder das platonische Element die erste Rolle; das stoisch eingekleidete religiöse aber nur die zweite. Ueber die Offenbarung, die nur secundär und provisorisch erfolgt, führt schliesslich doch der Enthusiasmus hinaus: nicht die an Gottes Initiative glaubende religiöse, sondern die seine Zurückhaltung voraussetzende philosophisch-intellectúalistische „Mystik" behauptet schliesslich das Feld. Dem Verf. ist das natürlich auch bekannt (S. 210), aber er sieht nicht, wie hier nicht bloss das stoische, sondern auch das jüdisch-religiöse Element zurückgedrängt wird. Die Illustration des Enthusiasmus durch israelitisch-prophetische Reminiscenzen kann doch darüber nicht täuschen. Wenn aber die Logoslehre hierbei naturgemäss im Dienste des secundären religiösen Moments steht, so vermissen wir beim Verf. grade die nöthige Hervorhebung der religiösen, erlösenden Seite der Logosidee. Schon die Function des Logos auf der religiösen Seite der Ethik tritt gar nicht hervor. Der Verf. betont (S. 200) nur das stoische sich Emporarbeiten des Menschen zum Logos, nicht dagegen die helfende, entgegenkommende Thätig-

keit des Logos selbst, und die Thätigkeit des Logos als παράκλητος und ἱκέτης rückt er (S. 202 f.) vollends nicht in den rechten Zusammenhang. Dass die Messiasidee zum Logos ohne Beziehung ist (S. 206), hebt der Verf. dagegen hervor, sieht aber nicht, weshalb: der Messias hat im Judenthum überhaupt keine religiöse, erlösende Function. Zweifellos geht Philo in der Hervorhebung der ethischen und religiösen Erlöserthätigkeit des Logos im Sinne seines väterlichen Glaubens über die Stoa hinaus: hier ist der Punkt, wo er das christliche Princip fast schon anticipirt. Wenn der Verf. schliesslich (S. 226) sagt: neu sei bei Philo die orientalisirend-religiöse Wendung, die er dem griechischen Begriffe gebe, so war hier, in der religiösen Function des Logos, der Ort es zu beweisen. Aber der Verf. lässt es vielmehr im Unklaren. Secundär ist die Rolle des Logos bei Philo in jedem Fall, und darf daher auch nicht überschätzt werden. Vollends ist dies natürlich bei den Neuplatonikern der Fall, wo ja der Enthusiasmus ganz offen als das letzte Ziel hervortritt. Der Verf. bringt das auch richtig zur Darstellung. Der Logos tritt bei Plotin in eine wesentlich ästhetisch-physische Bedeutung zurück. Die dualistischen Motive fallen wieder weg.

Die Logosidee in der griechischen Philosophie darf meines Erachtens überhaupt nicht überschätzt werden, wie solche Monographien es nahe legen. In pantheistisch-monistischen Systemen zuerst auftretend, findet sie ihre vollständigste Durchbildung in dem schroffdualistischen System Philo's. Jene monistischen Systeme sind der Intention nach materialistisch. Dabei aber involvirt der Logosbegriff einfach das Eingeständniss des Ungenügens rein materialistischer Gesichtspunkte für die Speculation; das teteologische Moment verschafft sich Geltung. Dieses sprengt schliesslich die Grundlage, und der Dualismus ist die Folge. Hier gelangt dann der Logos als das frei gewordene geistig-teleologische Princip ganz zur Reife, aber noch in der Function eines Mittelwesens, bis die Superiorität des Geistes siegreich (im Neuplatonismus) den Dualismus überhaupt überwindet und der Logos seine Rolle ausgespielt hat. Wenn er im Christenthum neue Geltung gewinnt, so doch zu völlig andern Zwecken. Metaphysischen Dualismus kennt das

Christenthum nicht. In dieser Beziehung steht in ihm der Logos zwecklos da. Aber der ethische Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde tritt mit voller Schärfe hervor, und dem Logos bleibt eine Function lediglich zur Lösung dieses Problems. Alles was ihm noch Metaphysisches anhängt, ist nur überflüssige Wurzelerde aus seinem früheren Standort. Im Christenthum ist dafür in Wirklichkeit keine Verwendung.

M. Baumgarten, L. Annaeus Seneca und das Christenthum in der tiefgesunkenen antiken Weltzeit. VIII, 368 S. Rostock. 1895.

Dieses opus posthumum von Baumgarten († 1889), dem bekannten Märtyrer mecklenburgisch-lutherischer Inquisition, steht zwar ganz im Dienst der supranaturalistisch-religiösen Anschauungen des Verfassers. Er will an Seneca als einem typischen Charakter darthun das Unvermögen auch des geistig höchststehenden Menschen zur eignen Ueberwindung des Dämonisch-Bösen in sich wie seiner Umgebung. Die bekannte peinliche Doppelseitigkeit im Wesen Seneca's wird entsprechend verwerthet — freilich nicht ohne dass es zu einer etwas gewaltthätigen Zweitheilung sowohl seiner Philosophie als auch seiner „Persönlichkeit“ kommt, deren „Licht- und Schattenseiten“ abstract isolirt und zu einander in Contrast gestellt werden, wobei vielfach ein Bild resultirt, dem es ebenso an psychologischer wie an historischer Wahrheit fehlt. Die Frage nach Seneca's „Christenthum“ behandelt dabei der Verf. sehr richtig als gegenstandslos. Die „Lichtseiten“ seiner Philosophie nähert er aber, durch Isolirung sie idealisirend, dem Christenthum so sehr an (Gott, Menschheit, Sünde, Erlösungsbedürfniss, Erlöser-Person, Leidensbegriff, Jenseits-Hoffnung), dass jene Frage sich doch wieder nahelegt. Gleichwohl ist schon in diesem persönlichen Charakterbilde, ferner aber sodann in der Schilderung der Zeit mit ihrem sittlich-religiösen Verfall, an welchem Seneca scheiterte; weiter in der Schilderung des Sieges der Märtyrerkirche ein so reiches und gutgesichtetes historisches Material verarbeitet, die Darstellung ist zugleich von einem so rückhaltlosen Ernst, dass das Buch als eine hervorragende Erschei-

nung auch abgesehen von seinen specifischen dogmatisch-religiösen Tendenzen bezeichnet werden muss. Letztere schränken freilich nicht selten dem Verf. den unbefangenen cultur- und religionsgeschichtlichen Blick ein. Wer für die heidnisch-religiösen Erscheinungen gegenüber dem Christenthum immer nur die Kategorie der „Lüge" in Bereitschaft hat, wird hiermit weder den Kaisercult noch den „Baalscult", d. h. die orgiastischen Culte und Mysterien richtig würdigen. Auch das Christenthum des zweiten und dritten Jahrhunderts andrerseits war schon keineswegs mehr jene Stätte der Geistesfreiheit und Charakterstärke, als welche der Verf. es schildert, sondern arbeitete auch seinerseits bereits sehr erheblich mit sinnlichen Jenseitshoffnungen wie an neuen Fesseln für die Geistesfreiheit.

Theodor Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christenthum. Prorectoratsrede. Erlangen 1894. 2. Aufl. 1895.

Der Nerv dieser Arbeit liegt in dem Versuch, Epiktet's literarische Bekanntschaft mit den neutestamentlichen Schriften, besonders den paulinischen Briefen und den Evangelien nachzuweisen. Der Werth, den der Verf. hierauf legt, liegt begründet in Epiktet's früher chronologischer Stellung. Die Rede tritt insofern in eine Reihe mit des Verf.'s rückläufigen Bemühungen in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanon. Der Verf. bekundet darin seinen Scharfblick, dass er auf die ethischen Parallelen — die ja in der That gar nichts beweisen — keineswegs das Hauptgewicht legt, wenn er (S. 17) auch nicht ganz auf ihre Geltendmachung verzichtet; dass er vielmehr ein Zusammentreffen Epiktet's mit grundlegenden religiösen Ideen des Christenthums aufweisen zu können glaubt, und zwar hier wieder nicht etwa bloss in Bezug auf die Vaterstellung Gottes, die Gotteskindschaft des Menschen, die Ableitung der Bruderliebe gegen alle Menschen aus dieser religiösen Voraussetzung, sondern ganz speciell auch in Bezug auf die Idee des Erlösers als des durch klares Bewusstsein von seiner Gottessohnschaft zur Ueberwindung des Bösen berufenen und befähigten Regenerators der Menschheit, wie Epiktet ihn im Herakles gege-

ben finde. Dies sei nichts anderes als ein Echo des Evangeliums in der Seele eines Heiden. Diese Folgerung überrascht um so mehr, als sich Zahn durchaus keine Illusion macht einerseits über die Gegnerschaft Epiktet's gegen die Christen, andererseits über den Gegensatz seiner ethisch-religiösen Denkweise zum religiösen Princip des Christenthums. Aber auch abgesehen hiervon: nach einer Uebertragung der Züge des Christusbildes, wie die Evangelien es bieten, sieht die Schilderung des Herakles mit ihrer sehr äusserlichen Auffassung der Gottessohnschaft sowohl als der Erlöser- oder Reformatorthätigkeit wahrlich nicht aus. Es kommt aber hinzu, dass diese Züge im Heraklesbilde weit älter sind als das Christenthum. Wer die vom Verf. citirten Heraklesstellen bei Epiktet nachliest, in der Erwartung, die Entdeckung des Verf. bestätigt zu finden (I, 6, 32—36, II, 2, 16. 44 (sic!), (18, 22), III, 22, 57; 24, 13—16; 26, 31 f., IV. 10, 10) wird den Eindruck empfangen, in den April geschickt zu sein. Vollends unglaublich ist, dass III, 26, 31. I, 19, 9 an Röm. 8, 3. 32 erinnern sollen, bloss wegen ein paar gleich lautender Worte mit völlig verschiedenem Sinn. (Vergl. auch Wendland's Recension, Theol. Lit.-Zeitung 1895, 493, wo das Illusionäre auch der übrigen Berührungen zutreffend nachgewiesen wird.)

E. Zeller, Ueber eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christenthum (Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wiss. 1893).

In Zeller's hier mitgetheilter Beobachtung ist nicht das Heidenthum, sondern das Christenthum der entlehnende Theil. Da der 1. Petrusbrief, um den es sich dabei handelt, wohl erst dem Anfang des 2. Jahrhunderts angehört, so ist die Sache hier einzuordnen. 1. Petri 4, 15 f. wird den Christen empfohlen, wenn sie ihres Christenthums wegen verfolgt werden, standhaft zu sein; sich dagegen wohl zu hüten, etwa als Mörder, Dieb, Uebelthäter ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος überführt zu werden. Zeller findet hier einen Begriff, der entstanden sei in Anlass der Gewohnheit kynischer Philosophen, als Seelsorger gleichsam, einen Einblick in die Verhältnisse Anderer zu erstreben, um dabei im Sinne ihrer Secte zu

wirken. Das Zutreffen des Ausdrucks auf diese kynische Unsitte ist evident. Nur scheint die Stellung zur Sache selbst doch weniger eine „Berührung“ des Christenthums mit dem Kynismus, als vielmehr einen Gegensatz beider zu involviren. Der Ausdruck, wie der Christ der ihn braucht, verurtheilen diese kynische Gepflogenheit, und die danebenstehenden Worte zeigen, mit welcher Schärfe. Die Stelle aus Epiktet dagegen, welche Zeller zum Beweise der „Berührung“ anführt (III. 22, 97 *οὐ γὰρ τὰ ἀλλότρια (ὁ φιλόσοφος) πολυπραγμονεῖ, ὅταν τὰ ἀνθρώπινα ἐπισκοπῇ, ἀλλὰ τὰ ἴδια*) zeigt, dass Epiktet den in dem Ausdruck liegenden Vorwurf vielmehr abwehrt, und das *τὰ ἀνθρώπινα ἐπισκοπεῖν* als etwas hochberechtigtes, keineswegs als ein *ἀλλοτριοεπισκοπεῖν*, betrachtet. Der Christ schliesst sich daher nicht sowohl den Kynikern, als vielmehr ihren Gegnern an.

V. Ryssel, Die syrische Uebersetzung der Sextus-Sentenzen (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1895 f.).

Seit Elter in zwei Handschriften den griechischen Text der Sextus-Sentenzen 1880 entdeckt und 1891 in zwei Bonner Programmen veröffentlicht hat, ist diese bisher so räthselhafte Reliquie klarer geworden, und einstweilen von Wendland (Theol.-Lit. Ztg. 1893, 492 ff.) dahin bestimmt, dass sie pythagoreischen Ursprungs und Ende des 2. Jahrhunderts im Geiste des Clem. Alex. christlich bearbeitet sei. Ryssel giebt jetzt nach einer guten Orientirung über den bisherigen Stand der Sache, in deutscher Wiedergabe einen genauen Einblick in den Textbestand der syrischen Versionen des Stückes, um dadurch zur Feststellung des ursprünglichen Textes und seines Verhältnisses zu den alten Uebersetzungen beizutragen.

Gnosticismus.

C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Cod. Brucianus herausgeg., übersetzt u. bearb. XII, 692 S. Leipzig 1892.

Schon im Jahre 1891 machte C. Schmidt in den Berichten der preussischen Akademie der Wiss. Mittheilung über Oxforder

gnostische koptische Handschriften, die kurz zuvor das Object der Untersuchung des französischen Archäologen Améiineau gewesen waren. (Les traités gnostiques (Coptes) d'Oxford. Revue de l'histoire des religions 1890.) Von dem Resultat des letzteren weicht dasjenige von Schmidt sehr ab. Er entdeckte in dem ungeordneten Haufen von Blättern, genannt Cod. Brucianus zwei ganz verschiedene Werke, von denen das eine, die „zwei Bücher Jeû" dem Litteraturkreise der „Pistis Sophia", und damit dem späteren, entarteten Gnosticismus angehören, während das zweite ganz anderer Art ist. Es ist nicht, wie jene, ein phantastischer Bericht über Mysterien der oberen Welt, nach angeblichen Mittheilungen des auferstandenen Jesus, sondern giebt, in selbständig entwickelndem Vortrage des Autors, Aufschluss über die höchsten speculativen Voraussetzungen des gnostischen Christenthums, und zwar aus der besten vorirenäischen Zeit des Gnosticismus. Gleichwohl widmet der Verf., nach Mittheilung der koptischen Texte nebst deutscher Uebersetzung zunächst noch dem ersteren Werke seine Untersuchungen vorzugsweise; doch concentrirt sich unwillkürlich das Interesse des Lesers auf S. 598—665, wo endlich das zweite Werk zur Verhandlung kommt. Die Untersuchung des Verf. über die Zeit seines Ursprungs führt ihn auch zur Entdeckung directer Berührungen mit der philosophischen Literatur, sofern er z. B. den bei Porphyrius in dessen Referat über Plotins antignostische Schrift erwähnten Nikotheos hier wieder findet, und zwar wie dort als literarische Autorität seiner wahrscheinlich den Sethianern angehörigen Secte. Auch auf die von Plotin in jener Schrift bestrittenen speciellen Gegner fällt ein neues Licht. Der Verf. findet bei Plotin Lehren bestritten, die in diesem zweiten gnostischen Werke ebenfalls vorkommen. Auch jene Gegner werden daher Sethianer gewesen sein. Endlich weist der Verf. auch bei Irenaeus (I, 27) die Benutzung einer diesem Werk inhaltlich verwandten Quelle nach. Bezüglich des Näheren verweise ich auf meine eingehendere Besprechung der verdienstlichen und anregenden Leistung im Theologischen Jahresbericht XII, 154—157.

Uebrigens hat derselbe Verf. in den Berichten der Berliner Akademie 1896, 839 bis 847) neuerdings wieder eine sensationelle

Mittheilung gemacht über eine in Akhmîm in Aegypten entdeckte koptisch geschriebene Papyrushandschrift von 142 Seiten, drei gnostische Schriften enthaltend, in deren einer der Verf. die von Irenaeus I, 29 benutzte wiedererkennen zu dürfen glaubt. Die Bedeutung dieser Funde liegt darin, dass sie uns in den Stand setzen endlich eine dem Syncretismus der ersten Jahrhunderte nach Christo angehörige wichtige Form religiöser Speculation aus ihren eigenen Schriften kennen zu lernen und die vielfach unvollständigen und gehässigen Darstellungen der gegnerischen Kirchenväter controlliren zu können.

Apologeten.

Der 1889 von dem amerikanischen Theologen Harris entdeckte, 1891 edirte syrische Text der Apologie des Aristides, eines der ältesten christlichen Apologeten unter Hadrian, dem alsbald durch Robinson der in der Legende von Barlaam und Josaphat aufgefundene griechische Text hinzugefügt wurde, hat eine ziemlich umfängliche Literatur hervorgerufen, auch nach der im Archiv VII, 412 bereits verzeichneten. Ich beschränke mich mit einem Hinweis auf die bisher umfangreichste Monographie und Einiges an sie sich anschliessende.

R. Seeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt (in: Forschungen z. Gesch. des neutest. Kanons u. d. altchristl. Lit., herausgeg. v. Th. Zahn, V) Leipzig 1893.

Ders., Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben. V, 68. Leipzig 1894.

P. Pape, Die Predigt und das Brieffragment des Aristides auf ihre Echtheit untersucht (in Texte u. Untersuch., herausgeg. von Gebhardt u. Harnack. XII, 2). Leipzig 1894.

Hatte man bisher den griechischen Text bevorzugt, so legte Seeberg nach dem Vorgange schon von Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1893, S. 103 ff.) nunmehr den syrischen, noch entschiedener als Henneke (s. Archiv VII, 412) zu Grunde. Nach Seeberg ist der griechische Text eine kürzende Bearbeitung des-

selben längeren griechischen Originals, von welchem auch die syrische und die armenische Uebersetzung zwei von einander unabhängige freiere Bearbeitungen sind. Der Syrer ist die beste, doch auch die beiden andern sind werthvoll und zur Emendirung von jenem zu verwenden. Die Bekanntschaft der Apologie mit der neutestamentlichen und sonstigen älteren christlichen Literatur dehnt der Verf. nach Erlanger Art sehr aus. Die Benutzung des Schriftstückes in der nachfolgenden Literatur war nach ihm sehr spärlich und trat bald ganz zurück. Der Barlaam-Dichter konnte sie seinem Text als ein Schriftstück einverleiben, dessen Ursprung vergessen war. Gerichtet war die Apologie nicht an Hadrian, sondern erst an Antoninus Pius (eine schwierige Textfrage), Abfassungszeit etwa 140.

Die Analyse des Inhalts führt den Verf. dazu, die Eigenthümlichkeit der Apologie darin zu finden, dass die philosophische Gotteserkenntniss als Maassstab für die Schätzung der Religionen geltend gemacht werde. Auch imputirt er dem Aristides absichtliche Zurückhaltung mit seinen Glaubensüberzeugungen, und schreibt ihm die „apologetische Methode" zu „das Christenthum zu depotenziren und den Rest allgemeiner Gedanken und Grundsätze der tonangebenden Richtung des Tages mundgerecht zu machen". Ich kann dieser heute von mehreren Seiten in Curs gesetzten Beurtheilung der Apologeten überhaupt, und so auch des Aristides insbesondere, nicht zustimmen. Sie sind vielmehr meines Erachtens so zu nehmen, wie sie sich geben, und was sie geben ist seiner christlichen Eigenthümlichkeit nicht zu entkleiden, andrerseits aber als die ihnen allein zugänglich gewordene Gestalt des Christenthums anzuerkennen. In ersterer Beziehung ist es z. B. bei Aristides wiederum durchaus verfehlt, seine Darlegung des Gottesbegriffs Cp. 1 einfach als popularphilosophisch zu beurtheilen. Sie differirt durch die Betonung der reinen Geistigkeit Gottes von der stoischen, sowie in der Leugnung eines dualistischen Widerparts Gottes von der platonischen Philosophie in ganz bestimmter christlicher Tendenz. Andrerseits ist das „depotenzirte Christenthum" einfach diejenige Form religiöser Ueberzeugung, in welcher das Christenthum zunächst diesen Kreisen zugänglich

war, ohne dass man ein überlegtes Versteckspielen anzunehmen braucht.

In seiner Separatausgabe nimmt Seeberg auch die zwei andern neuerdings gefundenen Stücke, ein kleines Brieffragment und die armenische Homilie, als ächt an, letztere (mit Zahn) insbesondere gegen den Verdacht, aus den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts zu stammen, mit Argumenten vertheidigend, die Pape meines Erachtens durchaus siegreich widerlegt hat.

W. Flemming, Zur Beurtheilung des Christenthums Justins des Märtyrers. IV, 76. Leipzig 1893.

Diese Arbeit steht zwar zunächst im Dienst interner theologischer resp. dogmengeschichtlicher Controversen. Ein Interesse für die Geschichte der Philosophie kommt ihr mehr nur in der negativen Richtung zu, als sie der von Engelhardt (Das Christenthum Justins des Märt. 1878) ausgegangenen Tendenz, die Apologeten einfach als Repräsentanten der Popularphilosophie des 2. Jahrhunderts zu behandeln, entgegentritt, und zwar in wesentlich richtiger Weise, zumal bei Justin jene Betrachtungsweise besonders unhistorisch ist. Vor allem wendet sich der Verf. gegen Engelhardt's Art, in erster Linie die Apologien und hier wieder Apol. I, 6—20 als genuinsten Ausdruck von Justins Gesammtanschauung zu behandeln. Mit Recht hält er den Dialog mit dem Juden Tryphon für geeignet, einen intimeren Einblick in die Gedankenwelt des Apologeten zu gewähren. In der Anthropologie und Erlösungslehre weist er viel specifisch Christliches nach, zugebend freilich, dass über wichtigen Fragen jene Unklarheit liegen bleibe, die bei den Epigonen des 2. Jahrhunderts allgemein war, ohne darum zu der Anklage auf „einseitigen Intellectualismus und Moralismus“ zu berechtigen. Doch dürfte philosophische Kreise vor allem der Schluss der Arbeit interessiren, wo der Verf. den Gottesbegriff Justins in besonnener Weise gegen die philosophischen Schulfassungen abgränzt, und seine religiösen Züge (ethische Persönlichkeit und Activität in der Betheiligung an der Menschheitsentwicklung) hervorhebt.

Vahlen, Libellus M. Minucii Felicis, cui Octavii nomen inscribitur (Berliner Index, Sommer 1894).

M. Schanz, Die Abfassungszeit des Octavius des Min. Felix (Rheinisches Museum 1895, 114—136).

Das Programm von Vahlen enthält zunächst eine Reihe sorgfältig behandelter Probleme der Textkritik, bietet aber durch seinen Schluss noch ein besonderes philosophiegeschichtliches Interesse, sofern der Verf. nachweist, dass Minucius cp. 14, 3 in engster Anlehnung an eine Reihe von Stellen in Plato's Phädon geschrieben hat, so zwar, dass die Vorlage für Textfragen entscheidend herangezogen werden kann. Ich setze die Stellen unter Beifügung der älteren Citationsweise her (cf. Phaedon 138, 24 Sch = p. 88 C. — 140, 21 = p. 89, C. D. E. — 141, 24 = p. 90 B. — 142, 11 = p. 90 C. D.).

Schanz kann sich wieder in die Zurückhaltung nicht finden, mit welcher Minucius die „christlichen Fundamentaldogmen" ignorire. Er folgert daher mittelst der recht künstlichen Hypothese, nach 14, 1 wolle Minucius Fronto's antichristliche Schrift durch die Rede seines Caecilius überbieten, resp. im Stil verdunkeln, dass die Schrift im Wesentlichen gegen Fronto gerichtet war, darum aber auch bereits unter Pius oder gar Hadrian verfasst wurde. —

Die ersten katholischen Väter.

Ich stelle hier die Griechen den Lateinern voran.

Clemens Alexandrinus.

Γερμ. Βασιλάκης, Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκάλια. Doctordiss. Erlangen 1892.

Diese Arbeit verfolgt gleichfalls die Tendenz, gegen eine übertreibende Betonung der Abhängigkeit des Clemens von der zeitgenössischen Philosophie, das specifisch Christliche bei ihm nachzuweisen. Der Verf. vergleicht Clemens bezüglich seiner Ethik mit der Stoa und findet, dass er in der Lehre vom höchsten Gut mit dem Intellectualismus ihrer Moral allerdings in weitem Umfange zusammentrifft, aber doch in einer zugleich praktisch-religiösen

Fassung der γνῶσις von ihr abweicht; dass er dagegen in Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ganz christlich denkt, sofern er es als Verhältniss der Gnade zum freien Menschen fasst, der so vom Glauben zur Erkenntniss und damit zur Tugend gelangt; dass auch das Verhältniss zum Logos beiderseits ganz verschieden gedacht wird, bei den Stoikern als durch Erkenntniss bedingte Uebereinstimmung mit dem Gesetz der Natur, bei Clemens als Empfänglichkeit für eine übernatürliche Führung; dass Clemens wohl die ἐγκράτεια für nothwendig erachtet, und durch (übrigens nicht dualistisch motivirte) Askese gewinnen lässt, andrerseits aber die ἀπάθεια zwar benutzt, um den Gipfel christlicher Heiligkeit damit zu bezeichnen, und den γνωστικός ganz nach Art des stoischen Weisen zu schildern, aber nur um durch diese Analogieen deutlicher zu werden, ohne im Ernst dem Menschen Sündlosigkeit beizulegen, die vielmehr dem Logos allein reservirt bleibt; dass endlich die volle Differenz zu Tage tritt in den ganz verschiedenen Motiven der Sittlichkeit, die im Stoicismus durchaus dem Eigeninteresse des Menschen, bei Clemens nur der Gottesliebe entnommen seien.

So vielfach indess der Verf. in diesen — übrigens nur summarisch referirten — Beziehungen Richtiges hervorhebt, so ist er doch von mancherlei Ergänzungen des Clemens im Sinne einer vollständigeren Dogmatik nicht frei zu sprechen (z. B. p. 7 Erlösungslehre, p. 31—33 Schätzung des Glaubens gegenüber der Gnosis u. A.); insbesondere aber übersieht er die ganz erheblichen Anleihen, welche Clemens bei der Stoischen Ethik bezüglich der propädeutischen Vorbildung für sein Logos-Christenthum macht; und was dieses letztere selbst betrifft, so fehlt — und das ist der stärkste Verniss in der Arbeit — jedes Wort über Clemens' Verhältniss zu Philo. —

P. Wendland, Philo und Clemens Alexandrinus. (Hermes 1896, 435—456.)

Und doch ist bekanntlich grade dieses Verhältniss ein sehr enges, so zwar, dass Wendland wieder einmal gradezu eine Reihe von rein äusseren Textfragen bei Philo durch Vergleichung des

Textes von Clemens zu bereinigen vermag. Vorzugsweise handelt es sich dabei um eine Frage der Reihenfolge von Philo's Schriften. Der Verf. erhärtet seine Ansicht, dass die Schrift de caritate zu den Schriften über die Gesetzgebung gehöre, nicht aber ein Anhang zur vita Mosis sei, aus Clemens.

Origenes.

L. Klein, Die Freiheitslehre des Origenes in ihren ethisch-theologischen Voraussetzungen und Folgerungen im Zusammenhange mit der altgriechischen Ethik. 75 S. Dissertation. Strassburg 1894.

Auch diese Arbeit ist aus der Ueberzeugung hervorgegangen, dass in der Abhängigmachung der Kirchenväter von der griechischen Philosophie heute des Guten zu viel geschieht, und dem ganzen Bestreben die Unfähigkeit zu Grunde liegt, das Christliche da zu erkennen, wo es in seiner scharfbegrenzten Eigenthümlichkeit doch wirklich zu Tage liegt. Der Verf. tritt der Ansicht entschieden entgegen, welche einen Abfall vom wahren Geiste des Christenthums schon darin sehen will, dass die Kirchenväter überhaupt ihren Ueberzeugungen eine wissenschaftliche Gestalt zu geben trachteten. Er erklärt dies für durchaus normal, damit aber auch die Anlehnung der Kirchenväter an bereits vorliegende Denkformen für unvermeidlich und sachlich berechtigt; verwirft jedoch das daraus abgeleitete Urtheil, als hätten die Kirchenväter ihre Lehrbegriffe ausschliesslich von der alten Philosophie entlehnt, und als seien ihre wesentlichen Dogmen lediglich ein Ausfluss der damaligen Speculation gewesen. Diese Ansichten der heutigen Ritschl'schen Theologen-Schule wurzeln eben in der seltsamen und verhängnissvollen Voraussetzung, als sei das Christenthum einer wissenschaftlichen Ausprägung deshalb überhaupt nicht fähig, weil diese Ausprägung im Laufe der Zeit verschiedene Formen durchlaufen hat, und durchlaufen wird.

Die Anwendung seiner gegentheiligen Ansicht auf Origenes besteht beim Verf. darin, dass er nachweist, wie seine Ethik principiell in einem diametralen Gegensatze zur griechischen Ethik stehe. Das Grundprincip der Origenistischen Theologie ist die

Freiheitslehre, durch welche sie sich dem bei Plato, Aristoteles, der Stoa mehr oder weniger hervortretenden Determinismus direct entgegenstellt; während allerdings für die kosmologischen und teleologischen allgemeinen Voraussetzungen starke Anleihen bei Plato und den Stoikern gemacht werden. Durch seine Betonung der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit wird Origenes grade auf Probleme der specifisch religiösen Ethik geführt, welche der griechischen Philosophie völlig fremd sind. —

Tertullian.

G. Esser, Die Seelenlehre Tertullian's. VIII, 234 S. Paderborn 1893.

Mit Entschiedenheit tritt auch Esser dafür ein, dass die Kirchenväter nicht bloss das Recht hatten, dem Christenthum eine einheitliche und seinem eigenthümlichen Princip entsprechende Weltanschauung zu schaffen, sondern dass sie dies auch mit unleugbarer Selbständigkeit gegenüber der zeitgenössischen Philosophie gethan haben. Insbesondere sieht er grade Tertullian unter den Ersten, die in dieser Beziehung mit klarem Bewusstsein und Energie vorgehen. Freilich ist man auch sonst geneigt genug, grade dem Tertullian seine „Selbständigkeit“ gegenüber der Philosophie nicht zu bestreiten; jedoch in einem wenig anerkennenden Sinne, nämlich in dem des „non pudet, quia pudendum est, credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile“ (de carne Christi cp. 5). Einen wirklichen, auf zusammenhängende Weltanschauung gerichteten Wahrheitssinn traut man demgemäss dem Tertullian gar nicht zu. Allein der Verf. erweist diese Beurtheilung mit Recht als eine oberflächliche.

Tertullians selbständiger Stellungnahme gegenüber der Philosophie liegt eine entschieden respectable Kenntniss der philosophischen Literatur zu Grunde, und wenn sein Urtheil nicht selten befangen und schroff ausfällt, so erklärt der Verf. dies aus der Vorstellung Tertullians von der geistigen Wahlverwandtschaft, welche zwischen Philosophie und Gnosticismus bestehe, um derentwillen er seinen Hass gegen letzteren vielfach auch erstere entgelten lässt. Diese allgemeinen Gesichtspunkte zu bestätigen ist

nun in der That grade die Seelenlehre Tertullians besonders geeignet. Nirgends tritt er zur zeitgenössischen Wissenschaft, Philosophie wie Empirie in ein engeres Verhältniss, als in der grossen Monographie „de anima"; und nirgends zugleich zeigt sich das Bestreben klarer, eine Anthropologie zu schaffen, welche geeignet sei, den christlichen Ideen von einer Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und einer erlösenden Einwirkung der Gottheit zur Voraussetzung zu dienen. Das Referat über de anima, unter Zuzug anderweitiger Aeusserungen bildet natürlich den Grundstock der Schrift (45—195). Hinzu tritt die Erörterung zweier Sonderfragen: das Verhältniss der Seele zum Leibe (195—210); die Entstehung der Seele (210—231). Philosophisch interessirt in erster Linie die Zeichnung des Verhältnisses zur Stoa. Der Verf. hat hier meines Erachtens vortreffliches geleistet. Er beherrscht das zerstreute Material genügend, um Anlehnung und Selbständigkeit seines Autors richtig abzuwägen. Schon die Fixirung des metaphysischen Wesens der Seele (Ebenbild Gottes, aber geschöpflich) stellt die Selbständigkeit sicher. Wenn die Körperlichkeit der Seele mit stoischen Beweisen erhärtet wird (S. 72 ff.), so ist einerseits das Motiv ein eigenthümliches: der Gegensatz gegen den gnostischen Spiritualismus: andrerseits der Anschluss an den stoischen hylozoistischen Monismus vermieden. Nur war es ungenau, wenn der Verf. den Tertullian demgegenüber „Dualismus" zuschreibt (S. 67) — diesen kennt das Christenthum überhaupt nicht, und der Verf. corrigirt sich durch zutreffende Näherbestimmungen später (S. 201 ff.). Für Tertullian ist Körperlichkeit einfach Realität im Gegensatz zu Wesenlosigkeit; die Arten der Körperlichkeiten aber sind sehr verschieden (S. 68 f.). Soweit er aber auch mit der Stoa geht in der Behauptung der Körperlichkeit, durchzuführen vermochte er diesen Gesichtspunkt nicht, sucht vielmehr dessen Consequenzen thunlichst zu limitiren (S. 77). Andrerseits weist der Verfasser darauf hin, wie Tertullian auch die Stoa verkennen kann (de an. 14 Seelentheile bei Zeno!), wo er ihr doch thatsächlich besonders nahe steht, wie im Satze von der Einheitlichkeit der Seele. Richtig weist der Verf. die Meinung ab, Tertullian lehre selbst verschiedene Seelentheile. (anima und spiritus), eine Meinung, die in der That (bei Siebeck,

Ludwig) nur bei oberflächlicherer Lectüre des Vaters möglich ist (S. 70 Note 3). Freilich wird auch der Verf. nicht aufmerksam auf die Wichtigkeit der Thatsache, dass Tertullian seinen früheren Sprachgebrauch (spiritus) allmählich verlässt, zu einem anderen (anima) übergeht, und dies grade de anima (cp. 10. 11) rechtfertigt; ein Umstand, der von tiefergreifender Bedeutung ist, als der Verf. zu ahnen scheint. Doch ist es ihm überhaupt nicht als nothwendig erschienen, der Entwicklung des Tertullianschen Lehrbegriffs und Sprachgebrauchs nachzugehen. Richtig hebt der Verf. auch Tertullians Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele als selbständig gegenüber der Stoa hervor, obwohl er andrerseits nicht aufmerksam wird auf das seltsame Verhältniss, in welchem natürliche Unsterblichkeit und Nothwendigkeit der Leibesauferstehung bei Tert. sich befinden. (Die Bemerkung S. 86 oben genügt dafür bei weitem nicht.) Sehr richtig urtheilt der Verf. auch über die seltsame Meinung, Tertullian theile das Princip der Stoischen Ethik: Gehorsam gegen die Natur. So vielfach Tertullian diesen fordert: er motivirt ihn völlig anders: als Gehorsam gegen den Schöpfer der Natur. In demselben Sinne wesentlicher Diskrepanz erörtert der Verf. das Verhältniss zur stoischen Ethik auch in sonstiger Beziehung (S. 86. 110). Bezüglich der Erkenntnisstheorie, wo der Verf. das nahe Verhältniss Tertullians zur Stoa richtig und besonnen zeichnet, vermisst man andererseits doch wieder die Rücksicht auf die Entwicklung des Autors. Die früheren Schriften sind von der Bestimmtheit der Darlegungen über sensus und intellectus in de anima noch weit entfernt. Doch mag das Angeführte genügen, um den Werth der Arbeit zu erweisen. Auf gewisse Besonderheiten theologischer Art, die der katholische Standpunkt des Verf. mit sich führt, treten wir hier nicht ein. —

Cyprian.

K. G. Goetz, Das Christenthum Cyprians. Eine historisch-kritische Untersuchung. X, 141 S. Giessen 1896.

Die Arbeit hat ausschliesslich theologisches Interesse. Der Verf. will Cyprians „Christenthum“ möglichst allseitig würdigen, und stellt dasselbe darum von nicht weniger als fünf verschiedenen

Seiten dar, als rational-moralisches, dynamistisches, dualistisches, nationales, politisches. Ich verweise auf meine ausführlichere Besprechung im Theol. Jahresbericht für 1896. —

Spätere Väter des 3. Jahrhunderts.

Arnobius.

A. Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht. III, 64 S. Hamburg 1893.

Röhricht's Arbeit behandelt das 2. Buch des Arnobius „adv. gentes“ und hat wesentlich Werth durch quellenkritische Ergebnisse. Der Verf. weist nach, dass A. den Plato direct kennt, aber bestreitet, unter erheblicher Benutzung des Lucrez, um durch diese Contrastirung seine eigene Meinung von der medietas animae zu erweisen, kraft deren derselben Unsterblichkeit nicht vermöge ihrer etwaigen Gottverwandtschaft schon von Natur eigen sei, sondern lediglich als göttliches Geschenk zu Theil werde. Als speciell bestrittenen Gegner des Arnobius erweist der Verf. durch Quellenvergleichung den Religionshistoriker Cornelius Labeo.

E. F. Schulze. Das Uebel in der Welt nach der Lehre des Arnobius. Dissertation. Jena 1896.

Die Arbeit hat zum Resultat, dass A. als Eklektiker die Fragen nach Ursprung und Zweck des Uebels offen lässt, aber zur Bekämpfung desselben auffordert, als Motiv dazu indess das der Furcht nicht als sittlich anerkennt, wohl aber das der Hoffnung auf Lohn.

Lactanz.

S. Brandt und G. Laubmann. L. C. F. Lactantii opera omnia. Partis II Fasc. I. Libri de opificio dei et de ira dei. Carmina. Fragmenta. Vetera de Lactantio testimonia (Corpus scr. eccl. lat. Vol. 27. LXXXII, 167 S. Wien 1893.

Ein Hinweis auf die Fortsetzung der vorzüglichen Brandt'schen Ausgabe des „christlichen Cicero“ möge auch hier nicht fehlen.

Die Prolegomena räumen mit den vielen jüngeren Handschriften des zur Humanistenzeit so beliebten Autors auf. Zu de opif. Dei kommen nur drei vollständige von einem Archetypus abhängige Handschriften, zu de ira Dei von eben denselben nur zwei in Betracht. Unter dem Texte wird die Verzeichnung der benutzten und benutzenden Schriftsteller der Quellenkritik willkommene Dienste leisten. —

H. Limberg. Quo jure Lactantius appelletur Cicero Christianus. Dissertation. Münster 1896.

Der Titel, den Lactanz herkömmlich führt, wird dem Verf. Anlass zu fragen, ob er mehr durch die grammatische oder die stilistische Eigenthümlichkeit des Schriftstellers motivirt sei. Eine Untersuchung des Gebrauchs der casus obliqui, der sich als nachciceronianisch erweist, entscheidet für das letztere. Das war vorauszusehen.

Manichäer.

A. Brinkmann. Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. XXXI, 50 S. Leipzig 1895.

Eine interessante Edition; denn diese Schrift gegen die Manichäer rührt her nicht von einem Christen, sondern einem Neuplatoniker, ist also eines der seltenen Zeugnisse directer Polemik zwischen den beiden Concurrenten des Christenthums am Ende des 3. Jahrhunderts. Das Stück ist erst einmal von Combefis edirt 1672, nach einer Pariser Abschrift der einzigen Florentiner Handschrift; der Herausgeber hat jetzt diese letztere selbst zu Grunde gelegt. In den Prolegomena erweist er aus einem Gedicht an den Kaiser Basilius Macedo, den Bekämpfer der kriegerischen Secte der Paulicianer, dass die Handschrift einem Corpus antimanichäischer Schriften angehörte, welches man im 9. Jahrhundert herstellte, um neuerdings vor der Ketzerei zu warnen im Hinblick auf die Paulicianer. Seiner Abfassungszeit nach ist das Stück aber alt, nach dem Herausgeber schon der ersten Zeit der Ausbreitung der Manichäer angehörig. Der Bestreiter erscheint ziemlich pedantisch. Ohne Verständniss für den religiös-dichterischen Tenor der mani-

chäischen Gnosis sucht er ihre Aufstellungen von seinen Schulbegriffen aus zu widerlegen.

Ich schliesse diesen ersten Theil meines Berichts mit einigen Arbeiten, welche sich auf die ersten Jahrhunderte überhaupt beziehen.

G. Scheurer. Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit. VIII, 115 S. Würzburg 1896.

Dem Thema lässt sich ein wissenschaftliches Interesse abgewinnen, theils religions-historischer, theils philosophie-geschichtlicher Art, wenn man zu verfolgen sich entschliesst, welcher Wandel der im Urchristenthum wirksamen Richtungen, und welche allgemeine Weltanschauung sich in dem betreffenden Dogma reflectirt. Es besteht nämlich die Thatsache, dass der Paulinismus die Fleisches-Auferstehung ablehnt, und nur eine Leibes-Auferstehung anerkennt. In dem Zurücktreten dieser Unterscheidung schon bei den ältesten christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts erkennt man in einer besonders deutlichen Einzelfrage den Sieg der jüdischen Auffassungen, dem Christenthum selbstverständlich vermittelt durch das Judenchristenthum. Nur der Gnosticismus conservirt in seiner Weise die Paulinischen Positionen. Ihm gegenüber aber tritt dann bei den katholischen Vätern seit Irenäus die erneute Betonung der Fleisches-Auferstehung unter Umdeutung Pauli ein. Das Motiv ist hier und seitdem der christliche Gegensatz gegen allen metaphysischen Dualismus. Dieser letztere macht sich vorübergehend noch einmal geltend bei Origenes, aber schon gedrückt durch die erstarkte christliche Tradition, die grade in diesem Punkte gegenüber dem Hellenismus sehr selbständig auftrat. Dem Verf. sind indess derartige Gesichtspunkte fremd. Für die Stellung des Apostels Paulus in der Frage hat er so wenig Blick wie unsere heutige Vulgär-Theologie überhaupt. Dass die σάρξ schon bei Clemens Romanus und Ignatius eine ganz auffallende Rehabilitation erfährt, fällt ihm gar nicht auf. Vollends die Künsteleien des Irenäus und Tertullian an den Paulinischen Stellen billigt er einfach (S. 50. 100). Ihr antignostisches Motiv hebt er indess hervor. Verdienst-

lich ist, bei seinem katholischen Standpunkt, seine Behandlung des Origenes. Er findet sein Vergeistigungsbestreben allerdings bedenklich, doch nicht ketzerisch: sondern erkennt sein Bestreben an, möglichst orthodox zu bleiben, und weist mit Recht darauf hin, dass er eher mit seinem eignen System in Widerspruch komme. Bei Methodius ist auffallend, dass der Verf. nichts von Bonwetsch's Ausgabe weiss, welche de resurr. in einer vollständigen (wenn auch abgekürzten) Recension enthält. —

A. Harnack. Geschichte der altchristlichen Literatur. 1. Theil. Die Ueberlieferung und der Bestand. Bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen. LXI, 1020 S. Leipzig 1893.

Dieser „erste Band“ einer „altchristlichen Literaturgeschichte“ ist gedacht als eine Zusammenstellung der Prolegomena, welche zu den von der Berliner Akademie in Angriff genommenen Editionen der vornicänischen griechisch-christlichen Literatur (ausser der kanonischen) erforderlich sein möchten. Doch ist hier die christlich-lateinische Literatur natürlich mitberücksichtigt. Alles, was man sonst in den Einzelausgaben als Prolegomena vorauszusenden pflegt, ist hier vereinigt. In einer Einleitung weist der Verf. auf die Gründe hin, welche die Trümmerhaftigkeit dieser Ueberlieferung aus den ersten Jahrhunderten verschuldete: die Concurrenz der kanonischen Schriften und das Vorschreiten der Dogmenbildung über diese Anfänge hinaus. Der Inhalt besteht dann aus den testimonia und Handschriften für die ganze vorpatristische und patristische Literatur dieser Zeit; ferner die poetische Literatur, Concils-Acten, Martyrien, jüdische aber christlich bearbeitete Literatur, Uebersetzungsliteratur. Mitgearbeitet haben ferner noch Bonwetsch, C. Schmidt, H. Achelis. Die Compilation ist ein bequemes Nachschlagebuch, sehr übersichtlich und reichhaltig, natürlich dem Standpunkt des Hauptverfassers dienend, doch wegen der relativen Objectivität statistischer Art, die hier nothwendig war, zweifellos die brauchbarste unter seinen zahlreichen Publicationen. Schon der zweite Band (die Chronologie der betr. Literatur behandelnd), 1897 erschienen und daher hier noch nicht zu besprechen, zeigt dann wieder seine, insbesondere

gegenüber den Resultaten von Baur, in den Dienst „rückläufiger Kritik“ sich stellende Specialität.

M. Schanz. Geschichte der römischen Literatur: 3. Theil: Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324. (In Iwan von Müller, Handbuch der klass. Alterthumswissenschaft. 21. Halbband.) XIX, 410 S. München 1896.

Wir erwähnen dies bereits anderweitig so vortheilhaft bekannte Werk auch an dieser Stelle, um kurz hinzuweisen auf den durch Vollständigkeit, Exactheit und Knappheit ausgezeichneten Abriss der lateinischen altchristlichen Literatur der 3 ersten Jahrhunderte, der, obgleich von nichttheologischer Seite kommend, doch eine eindringende Orientirtheit des Verf. nirgends vermissen lässt. Zugleich aber berührt er angenehm durch seine Unabhängigkeit von den theologischen Strömungen des Tages und ihren oft nur allzu subjectiven Interessen. Die Uebersicht kann als bequemes und zuverlässiges Orientirungsmittel empfohlen werden.

V.

Jahresbericht über die nachkantische Philosophie.

Von

W. Dilthey, A. Heubaum und **A. Schmekel.**

I.

Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts

von

Wilhelm Dilthey.

Die monographischen Arbeiten über die Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts nehmen an Zahl und Interesse zu. Wie wir auf politischem Gebiete durch Treitschke, Sybel, Taine und einige sehr bedeutende lebende französische Historiker daran gewöhnt worden sind, auch das, was mit der lebendigen Gegenwart noch nahe zusammenhängt, zum Gegenstande geschichtlicher Forschung zu machen, so sind auch in der Geschichte der Philosophie unseres Jahrhunderts besonders wirksame Personen wie Comte und seine Schüler, Schopenhauer und seine Verehrer, bis herab auf Nietzsche Gegenstand der Forschung in immer zunehmendem Grade geworden. Beinahe an jeder Universität werden Vorlesungen über die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts gehalten, und mit besonderer Vorliebe wendet sich die Jugend diesem Lebendigen zu. Es ist einmal so: das heute heranwachsende Geschlecht hält sich an das Aktuelle, gegenwärtig Wirksame. Stimmen werden laut, welche über die schwere Last von Vergangenheit wehklagen, die

wir mit uns schleppen. Es wird befürwortet, einmal gründlich aufzuräumen mit derselben und das Gepäck zu erleichtern, mit dem wir in das neue Jahrhundert schreiten.

Dies ist sehr unphilosophisch gedacht. Das, was der menschliche Geist sei, kann nur das geschichtliche Bewusstsein an dem, was er gelebt und hervorgebracht hat, zur Erkenntniss bringen, und dieses geschichtliche Selbstbewusstsein des Geistes kann uns allein ermöglichen, ein wissenschaftliches und systematisches Denken über den Menschen allmählich zu erarbeiten. Nietzsche steht als ein schreckendes Beispiel dafür da, wohin das Brüten des Einzelgeistes über sich selbst führt, welcher das Wesenhafte in sich selbst erfassen möchte. Er sagte der Geschichte ab, vielleicht im Ueberdruss an der Grenzenlosigkeit des kritischen Details, ohne welches sie doch nicht Wissenschaft ist. Nichts spricht entschiedener die subjective und mit sich selbst beschäftigte Art dieses Geistes aus, als dass er, in verehrender Nähe zu dem ihm so weit überlegenen Jakob Burckhardt, ihn doch im Kern nicht verstand: von Basel aus schrieb er seine Absage an die Historie. Von Allem glaubte er abstrahiren zu müssen, was diese Geschichte und die Gemeinschaft an ihm gethan; er zog das wie Häute nach einander ab; den Kern, das, was den Menschen constituirt, glaubte er dann in immer neuer Qual des Brütens über sich selbst packen zu können, wie einst auch Rousseau sich vorgesetzt hatte, hinter dem historischen den natürlichen Menschen aufzufinden. Und dies Brüten über den eigenen Kern, diese immer erneute Selbstbeobachtung, was fand sie? Eben das, was den heutigen historischen Stand unseres Wirtschaftslebens, unserer Gesellschaft charakterisirt: das „Gefährlich Leben“, die rücksichtslose Entfaltung der eigenen Kraft: bloss diesen Uebermenschen hatte ihm die Historie von Euripides bis zur Renaissance in die Seele gegraben: die grossen Züge seiner Zeit sprachen von ihm; die Entwicklungslehre schien mitleidlos diese Herrschaft des Lebensmächtigsten zu lehren: so fand er ihn in sich, wie er auch ganz andere Grundzüge hätte in sich finden und zum Ideal gestalten können. Und aus ihm machte er sein abstraktes Schema des Menschen, sein abstraktes leeres Ideal. Wer mag sagen, welchen Anteil dieses innerlich zerstörende Unter-

nehmen an der Zerrüttung seines Geistes oder des Geistes von Rousseau hatte!

Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte. Der wissenschaftliche Geist lässt daher seine Mittel zu leben und zu arbeiten hinter sich zurück, wenn er solche Erleichterung seines historischen Gepäckes vornimmt; dies Aufgeben des historischen Forschens ist Verzicht auf die Erkenntniss des Menschen, sie ist der Rückzug von der Erkenntniss auf geniale, fragmentarisch sich äussernde Subjektivität.

Dagegen wird zugestanden werden müssen, dass das Aktuelle, die Philosophie unseres Jahrhunderts mit vollem Recht ein sehr verstärktes Interesse gegenwärtig in Anspruch nimmt. Zunächst kann die universalgeschichtliche Betrachtung doch ihre Ziele nur erreichen, wenn sie sich einerseits eingräbt in die primitiven Thatsachen; sie muss die ersten Bildungen von Mythologie, religiösen oder metaphysischen Ideen, künstlerischen Formen, wie sie vielartig die Erde bedeckt haben, als Untergrund alles geschichtlichen Lebens auch ganz ernstlich zu seiner Grundlage machen; jedoch muss sie diesen möglichst tief rückwärts gegründeten Zusammenhang bis zur lebendigen Gegenwart fortführen; vorwärts muss die Erkenntniss bis zu der Philosophie, welche uns umgiebt, sich erstrecken.

Mit den primitiven Conceptionen der Menschheit muss auch die Universalgeschichte der Philosophie beginnen, und in immer wiederholten Darstellungen auf dem Katheder habe ich die Brauchbarkeit dieses Verfahrens erprobt, welches solche primitive Conceptionen des religiösen und metaphysischen Denkens feststellt, dann die grosse monistische Bewegung in ihrem Zusammenhang erfasst: in dieser wirkt die erste Generation der geschichtlichen oder Kultur-Völker: Egypter, Perser, Inder, Semiten zusammen: in der lebendigsten kulturgeschichtlichen Wechselwirkung, haben sie die metaphysischen Grundsysteme gestaltet; indem dann die Wellen dieser geschichtlichen Bewegung anschlagen an die Küsten, wo die Griechen ihre Kolonisationen gegründet hatten, entwickelt sich auch hier die monistische Bewegung in den Mysterien, in der pythagoreischen Philosophie und in der ionischen Speculation über die Natur.

Aber diesen grossen Zusammenhang muss die Universalgeschichte der Philosophie auch fortführen bis zur lebendigen Gegenwart, sie muss eben vermittelst desselben die Gegenwart verständlich machen. Gerade im Verhältniss der Vergangenheit zur Gegenwart wird die Identität der Struktur des philosophischen Geistes in seinen verschiedenen Epochen, die Continuität der philosophischen Entwicklung erst belehrend, und durch die Erfahrungen des Philosophirenden, welcher nun Selbsterlebtes zu erzählen hat, wird sie so erst recht lebendig. Zugleich aber hat diese Philosophie unseres Jahrhunderts ein aktuelles Interesse: denn wir können uns in dieser nächsten Vergangenheit und Gegenwart nur orientiren durch Gruppirung der so mannichfaltigen, scheinbar in einer unbestimmbaren Vielheit zerfliessenden Erscheinungen.

Hier ist es nun ein grosses Verdienst der neueren deutschen Universalgeschichte der Philosophie, dass sie immer mehr bis zu dieser Gegenwart vordringt.

Kein Teil von Erdmanns allgemeiner Geschichte der Philosophie ist mit grösserem Interesse aufgenommen worden, als die in dem Anhang derselben gegebene Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tode. Ist für die Gelehrten der geistvoll und neu aus den Quellen hergestellte Zusammenhang der mittelalterlichen Philosophie ein grosses Förderniss: die Darstellung der neuesten Philosophie war in weiteren Kreisen besonders erwünscht. Als das Werk 1866 zuerst erschien, war in der That die Geschichte der deutschen Philosophie in demselben fortgeführt bis zu den wichtigsten unter den lebenden Philosophen. Es hat dann in den folgenden Auflagen den Rahmen der ersten nicht überschritten, nur innerhalb derselben traten Ergänzungen hinzu, und auch der jüngere Erdmann hat diese Grenzen eingehalten, wie er denn überall mit schöner Pietät nur vorsichtig nachgebessert hat, um dem Werk das Gepräge seines Urhebers zu erhalten. Doch mag für eine neue Auflage wenigstens die Fortführung der englisch-französischen Entwicklung wünschenswert sein. Schon Erdmann selber empfand, „dass das Publicum ein Recht habe, mehr zu fordern, als was er hier gethan habe“. Die französisch-englische Philosophie schliesst jetzt mit der Darstellung des Materialismus

von Diderot, Lamettrie und Holbach ab. Eben indem der Zusammenhang nicht durchgeführt ist, in welchem d'Alembert und Turgot, die philosophischen Begründer des Positivismus, hinüberführen zu Comte, tritt auch die geschichtliche Bedeutung der beiden Denker des 18. Jahrhunderts nicht in volles Licht. In dem, was wir jetzt von der neuesten Philosophie in dem Werke besitzen, ist das Kapitel über die Auflösung der Hegelschen Schule von hohem Werte, weil hier einer erzählt, welcher die Geschichte der Hegelschen Schule als Zeitgenosse und Mitwirkender erlebt hat.

Dann hat Windelband in seiner nach einer ganz neuen Methode geistvoll gearbeiteten allgemeinen Geschichte der Philosophie das 19. Jahrhundert in 2 Kapiteln: „Der Kampf um die Seele" und „Natur und Geschichte" skizzirt. Sein grosses Werk über die neuere Philosophie ist darauf angelegt, Spieler und Gegenspieler im philosophischen Drama des 19. Jahrhunderts gleichsam dramatisch sich gegenüberzustellen: die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts, deren Kern der Idealismus und die vom Geist und der Geschichte ausgehende Weltansicht ist, und die französisch-englische Philosophie dieses Jahrhunderts, die ihren Mittelpunkt in dem Positivismus hat. So ist auch in der kurzen Darstellung der Satz leitend: „Das naturwissenschaftliche Denken und die historische Weltansicht (Mechanismus und sich zweckvoll entwickelnde Innenwelt), diese beiden Mächte ringen im geistigen Leben unseres Jahrhunderts mit einander" (S. 491). Unter diesem leitenden Gesichtspunkt wird der dritte Band des Werkes von Windelband stehn, der mit Spannung erwartet wird, und von dem wir uns eine erste umfassende Darstellung dieses grossen Gegenstandes versprechen dürfen. Denn auch das umfangreiche, dreibändige Werk von Ferraz über die französische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts ist nur in den litterarischen und biographischen Partien schätzbar durch die Intimität der Kenntniss, in den philosophischen aber nicht genügend, und die Darstellung der englischen Philosophie dieser Zeit von Masson enthält gerade die interessanten Partien noch nicht.

Zuerst aber von unseren Universalgeschichten der Philosophie hat die von Überweg-Heinze die Philosophie des neunzehnten Jahr-

hunderts zur Darstellung gebracht. Hiermit hat sich Heinze in der neuen achten Auflage (Überweg-Heinze. Geschichte der Philosophie, zweiter Band der Neuzeit, 1897) ein grosses Verdienst erworben. Denn mehr noch als die früheren ist dieser die Neuzeit behandelnde Band zu Heinzes eigenem Werke herangewachsen. Noch die sechste doch schon von Heinze bearbeitete Ausgabe (1883) umfasste nur 503 Seiten; die jetzige achte umfasst zwei Bände, deren einer 365 Seiten, der andere 527 enthält. Und auch dem, was vom Überwegschen Texte stehen geblieben, ist doch die sorgfältigste, kundigste Prüfung und Fortarbeit Seite für Seite zu Teil geworden. Die Darstellung ist nach Nationen geordnet. Dies ist gewiss für einen Grundriss, welcher einen möglichst bequemen Überblick darbieten soll, das einzig Zweckmässige. Der deutschen Philosophie folgt die französische, welche von Th. Ruyssen in Paris bearbeitet ist. Auch diese Abfolge empfiehlt sich als nötig: denn die deutsche Philosophie entfaltet sich in ihrer grossen Zeit bis zu Hegels Tode vorwiegend aus ihren eigenen Antrieben; der Empirismus des Auslandes hat selbst Herbart wenig beeinflusst. Vergleicht man die englische und französische Philosophie, so ist doch Comte der führende Geist des Auslandes: unter seinem Einfluss stehen in wichtigen Punkten Mill und Spencer; daher ist die französische Philosophie in diesem Zeitraum mit Recht vorangestellt. Nach einer kurzen Darstellung der italienischen Philosophie von Luigi Credaro folgt eine eingehende der englischen, verfasst von G. Dawes Hicks, dann Uebersichten der Philosophie der übrigen Länder. Obwohl nun so die einzelnen Länder von verschiedenen Verfassern bearbeitet sind, geht doch durch alle diese von einander unabhängigen Darstellungen als ein roter Faden derselbe Gegensatz hindurch, den auch Windelband zu Grunde gelegt hat.

Und diesen selben Gegensatz hat auch Harald Höffding im zweiten Bande seiner vortrefflichen Geschichte der Philosophie (Leipzig, Reissland, 1896) seiner Darstellung der Philosophie unseres Jahrhunderts zu Grunde gelegt, welche er bis 1880 geführt hat. Er stellt einander die Philosophie der Romantik und den Positivismus gegenüber. Unter der Philosophie der Romantik versteht er die Systeme von Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopen-

hauer. Unter dem Positivismus begreift er Comte, die Schule der beiden Mill und Spencer.

Nur wie dieser Gegensatz am richtigsten zu fassen sei, kann gefragt werden. Hier macht sich nun auch das Bedürfniss nach einer einheitlichen Terminologie für die Bezeichnung der Gruppen geltend: ein Bedürfniss, das jedem Universalhistoriker der Philosophie immer wieder sich aufdrängen wird. So mag denn an das in den genannten Schriften Geleistete eine kritische Erörterung über die künftige philosophische Gruppirung des breiten Stoffes geknüpft werden.

1.

Gehen wir von dem Verhältniss aus, welches die Philosophie des 19. Jahrhunderts beherrscht: es liegt in der Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, in der Feststellung von umfassenden Sätzen, welche directe philosophische Verwertbarkeit besitzen und für jede wissenschaftlich wertvolle Philosophie des 19. Jahrhunderts feste Grundlinien vorzeichnen. Astronomie, Geologie und Paläontologie haben seit Buffon, Daubenton, Cuvier, Lamarck, Kant und Laplace die Auffassung der uns gegebenen physischen Wirklichkeit als einer Entwicklung nachgewiesen. Die Auffassung des Universums unter dem Gesichtspunkt der Entwicklungsgeschichte ist von den Erfahrungswissenschaften selber der Philosophie als Aufgabe gestellt. Zugleich aber gilt es für sie, das Verhältniss der physischen zur geistigen Welt irgendwie den Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften entsprechend aufzufassen. Thatsächlich ist die Abhängigkeit des geistigen Lebens von den Leistungen des Nervensystems, weiterhin von den veränderlichen physischen Bedingungen in einem gewissen Umfang dargethan. Seit Leibniz ist als umfassendstes Gesetz der äusseren Natur das Gesetz von der Erhaltung der Kraft entwickelt und in seine Consequenzen verfolgt worden. Schon die Anführung dieser wenigen kahlen Sätze lässt einen Theil der Probleme erblicken, welche der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts von den Erfahrungswissenschaften aufgegeben sind. Sie ist an das der Wirklichkeit immanente Problem gebunden, die geistige Welt, welche nur an der physischen uns

gegeben ist und ebenfalls einen Entwicklungszusammenhang bildet, in ihren Beziehungen zur physischen aufzufassen und in irgend einer Form die Einheit unserer Erkenntnisse in Bezug auf die Wirklichkeit herbeizuführen. Die transscendenten Probleme treten für den Wirklichkeitssinn des neunzehnten Jahrhunderts zurück hinter dieser positiven Aufgabe. Und derselbe in die Wirklichkeit vertiefte Sinn ist viel weniger als der irgend eines anderen Jahrhunderts geneigt, über den Charakter dieser Welt wie sie ist sich Illusionen hinzugeben. An die Stelle dogmatisch fester Lehren über eine persönliche, transscendente Ordnung treten Agnosticismus, Pantheismus, äussersten Falls die Verwertung der Tragweite von Postulaten, welche von der Erkenntniss und dem moralischen Bewusstsein aus der transscendenten Welt sich entgegenstrecken, ohne sie je für das Wissen zu erreichen.

So würden die wissenschaftlichen Ausgangspunkte und die Stimmungen dieses neunzehnten Jahrhunderts gewesen sein, wenn man auch die Ergebnisse der philosophischen Analyse ganz aus dem Spiel liesse: Abschluss des Erkennens der Wirklichkeit in dem Gedanken eines dieser immanenten Prinzips für ihren gedankenmässigen Zusammenhang, wie Goethe oder Schelling, Schleiermacher oder Hegel ihn dachten; resignirter Agnosticismus, wie der Positivismus, wie Herbert Spencer oder Huxley ihn lehren; oder es fällt aus den Thatsachen des Bewusstseins ein Licht von verschiedener Stärke, von verschiedenem Umfang, das in eine transscendente Ordnung hineinleuchtet, erfüllt von Gedankenmässigkeit, moralischer Ordnung, Zweckzusammenhang: Kant, Fichte und Jakobi, Hamilton, Maine de Biran und Ampère, Renouvier und Green sind darin einverstanden.

Die methodische Form empfangen aber die Philosophien des neunzehnten Jahrhunderts ganz vorherrschend von dem erkenntniss-theoretischen Standpunkt, welcher dem Schluss aus dem Bekannten auf das Unbekannte die Form giebt: aus dem Inbegriff des im Bewusstsein Gegebenen soll abgeleitet werden, was über den Zusammenhang im Subjekt, über Existenz, Beschaffenheit und Zusammenhang des den äusseren Wahrnehmungen zu Grunde Liegenden und die Beziehungen beider ausgesagt werden kann. Diese Fassung

des philosophischen Problems war im Grunde schon im siebzehnten Jahrhundert die herrschende. Man versteht auch Spinoza nur richtig, wenn man erkennt, dass die Schrift „de intellectus emendatione" in seinem methodischen Denken immer die Grundlage der Ethik blieb, obwohl er nicht zu ihrer Vollendung kam. Durch Berkeley, Hume und Kant wurde diese Methode des philosophischen Denkens herausgearbeitet. In jeder Philosophie, welche im neunzehnten Jahrhundert von dieser Methode abwich, äusserte sich nur ein leidenschaftlicher philosophischer Affekt, welcher auf eine kurze Zeit den philosophischen Geist aus den Grenzen der ihm unvermeidlichen Methode heraustreten liess; oder auch ein Mangel an philosophischer Durchbildung kam zum Vorschein. Das Erste war bei Schelling der Fall. Schelling hat in der That dieses methodische Verfahren nicht festgehalten, aber Schleiermacher, Sigwart, Bradley haben den objectiven Idealismus auf diese Grundlage zurückgeleitet. Das Andere beobachtet man bei den Materialisten unseres Jahrhunderts. Diese philosophische Methode, welche von dem im Bewusstsein Gegebenen ausgeht, schwächt, indem sie innerhalb der Bedingungen, welche die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften ihr vorschreiben, in Wirksamkeit tritt, naturgemäss jede Beweisführung auf eine transscendente Welt in positivem wie in verneinendem Sinne ausserordentlich ab. So treten darin die metaphysischen Standpunkte, welche das siebzehnte Jahrhundert als Dualismus, Positivismus, Pantheismus und objectiven Idealismus entwickelt hat, wieder hervor, da sie als Möglichkeiten für die Interpretation des Wirklichen fortbestehen: aber diese Standpunkte verlieren ihren ausschliessenden, scharfkantigen Charakter; jede transscendente Beweisführung verliert an Ueberzeugungskraft, und sie verschwimmt nicht selten ununterscheidbar im Glauben. Dazu begegnet ihr weniger Neigung, sich überzeugen zu lassen.

Die Frage ist nun also: entstehen aus der Beziehung dieser philosophischen Methode auf die Lage der Erfahrungswissenschaften, beider aber auf die möglichen Standpunkte der Weltansicht gesetzmässige Verhältnisse, welche das Auftreten bestimmter Gruppen von philosophischen Systemen bewirken und ihnen ihre Grundzüge

vorschreiben? Diese Frage betrifft, wie man sieht, eine natürliche Gruppirung der philosophischen Systeme des neunzehnten Jahrhunderts. Nicht um eine Construktion handelt es sich. Die Kette der Beweisführung, welche von dem Inbegriff des im Bewusstsein Gegebenen zu der Aufstellung einer Weltansicht hinführt, enthält immer in der Auswahl der Glieder und ihrer Verbindung irrationale Momente in sich: Zeitlage, Nationalgeist, Individualität, die Willkür des einzelnen Denkers wirken in dieser Richtung; sofern ein philosophisches System wirklich Erfindung, Genialität enthält, ist auch ein Moment in ihm, das aus den Tiefen der Person hervorging und in keine Rechnung aufgelöst werden kann.

2.

Hume, Condillac, Helvetius und alle diesen Männern verwandten Theorien, als herrschend in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, bilden die als geltend in den verschiedenen Kulturländern anerkannte Lehre, an welcher sich die Philosophien des neunzehnten Jahrhunderts zunächst orientiren.

Die eine dieser Bewegungen war der deutsche transscendentale Idealismus von Kant bis Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer. Die Ausbildung dieses Idealismus umspannt die beinahe vier Decennien vom Erscheinen der Vernunftkritik bis zu dem Erscheinen der Logik und Encyklopädie von Hegel 1816 und 1817, der Welt als Wille und Vorstellung von Schopenhauer 1819 und der Ausbildung von Schleiermachers Dialektik, welche in dieselbe Zeit fällt, in ihrer letzten Bearbeitung freilich in eine spätere Zeit hineinreicht. Sie ist die tiefste und einflussreichste unter den philosophischen Bewegungen, welche das neunzehnte Jahrhundert beeinflusst haben.

Die andere grosse und zusammenhängende Bewegung dieses Jahrhunderts war die des französisch-englischen Spiritualismus. Ich halte hier zunächst den Ausdruck fest, der in Frankreich für diese Richtung herrschend geworden ist. Diese Bewegung war ebenfalls durch den Gegensatz gegen die französisch-englische Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts bedingt; ihren positiven Ausgangspunkt bildete die schottische Schule und der deutsche Kriticismus in Kant, Änesidemus-Schulze, Maimon

und Fichte. Sie stellte eine von dem Naturerkennen unabhängige, analytische Wissenschaft des Geistes auf; ihr Mittelpunkt war die Analyse der mit dem receptiven Verhalten zusammenwirkenden Spontaneität. Die Gegenstände ihres Beweisverfahrens waren Wille als Kern des Seelenlebens, auf dem theoretischen Gebiete also das willentliche Moment im Denken, selbstthätige Funktionen des Denkens, welche die Eindrücke vereinigen, auf dem praktischen Gebiete dann zwecksetzende freie Thätigkeit des Willens, welche von unabhängigen sittlichen Gesetzen geleitet wird. Aus diesen Thatsachen des Bewusstseins ergiebt sich nun für diesen Standpunkt der Ausblick in eine intelligible Ordnung, in welcher Verantwortlichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes einen persönlich moralischen Charakter der Gottheit fordern. Hier zeigt sich ein Grundverhältniss zwischen den Bestandtheilen der Systembildungen. Wo die Freiheitslehre auftritt, führt sie notwendig über einen göttlichen Naturzusammenhang auf intelligible Beziehungen freier Menschenwesen zu einem freien schöpferischen Willen. Neben Kant, Reid, Stewart vertrat Jakobi diesen Standpunkt; die Vorlesungen von Laromiguière und Royer-Collard in den Jahren 1811—1814 haben auf der Grundlage dieser Vorgänger für den bezeichneten Standpunkt gewirkt: Maine de Biran, der hervorragendste psychologische Analytiker Frankreichs in der ersten Hälfte des Jahrhunderts (1766—1824), hat demselben den systematischen Ausdruck gegeben. In England vertreten Hamilton und Mansel denselben Standpunkt.

Die Bewegungskraft in dieser Entwicklung liegt in dem Bedürfniss, die unzureichenden und gröblichen Vorstellungen der schottischen Schule über unmittelbare psychische Gegebenheiten durch angemessenere psychologische Vorstellungen über die Natur unserer inneren Erfahrung von einem einheitlichen Ich und die Gründe unseres Glaubens an eine Aussenwelt zu ersetzen. Der leitende Gedanke der schottischen Schule war zunächst die selbständige Analysis der geistigen Thatsachen, das Herausarbeiten des Unterschiedes dieses Forschungsgebietes vom Naturerkennen gewesen. In dem Werk Hutchesons von 1725, welches die moralischen und ästhetischen Thatsachen analysirte, und den Werken Humes über

dieselben Thatsachen, die zwischen 1751 und 1762 liegen, fand diese Richtung ihren ersten Ausdruck. Thomas Reid, geboren 1760, hat dann von 1784—88 in mehreren Schriften diesen Standpunkt einer von der Naturerkenntniss unabhängigen Analysis vertreten. Der tiefste Zug seines Denkens ist in dem Versuch gelegen, die Grenzen dessen, was das Associationsprincip zu leisten vermag, aufzuzeigen und die aus diesem Princip unableitbaren psychischen Bedingungen für die Leistungen des erkennenden Geistes und des sittlichen Willens zur Anerkennung zu bringen. In diesem Ziel berührte er sich mit Kant, während die psychologische Methode, deren er sich bediente, von der transscendentalen Kants gänzlich verschieden war. Wie er nun aber eine Liste der primitiven Urteile, welche dem theoretischen Denken zu Grunde liegen, und eine solche der Grundsätze, welche die Bedingungen unseres praktischen Verhaltens ausmachen, entwarf, lagen doch in diesem ordnungslosen Haufen ursprünglicher Urteile und Grundsätze eigentlich nur die Aufgaben für eine feinere psychologische Behandlung. Eben hier lag nun die anregende Kraft, welche ihm einen so mächtigen Einfluss auf die philosophische Bewegung gegeben hat.

In diese traten nun die französischen Denker ein, welche in der Krisis der französischen Revolution ihre Entwicklungszeit durchgemacht hatten und die regirende französische Philosophie, den Sensualismus, zu überwinden strebten. Die Hauptrepräsentanten dieser Sensualisten-Schule waren: Condillac, Cabanis, der Systematiker der Schule Condillac's, Destutt de Tracy, der Moralist derselben, Volney und die Vertreter der physiologischen Begründung der Psychologie, Broussais und Gall. Die philosophischen Gegner, welche sich nun gegen diesen Sensualismus erhoben, gehörten einer umfassenden litterarischen, politischen und religiösen Bewegung an: Chateaubriand's Werk über den Geist des Christenthums erschien 1802; Madame de Staël hat, seit ihrer 1796 erschienenen Schrift über die Litteratur in ihren Beziehungen zu den socialen Einrichtungen, bis zu den nach ihrem Tode herausgegebenen Betrachtungen über die französische Revolution in Frankreich, die Gedanken der deutschen Litteratur und Transscendentalphilosophie zur Geltung zu bringen gesucht; de Bonald,

de Maistre und Lamennais haben im Dienste der Restauration durch philosophische Betrachtungen eine politische und religiöse Umstimmung Frankreichs hervorzurufen sich bemüht. Neben diesen Schriftstellern steht nun eine neue französische Philosophie von strengem Charakter. Sie hat das Aufklärungs-Zeitalter bekämpft. Zugleich war sie doch darauf gerichtet, einem von der katholischen Kirche unabhängigen wissenschaftlichen Denken seine Stellung zu wahren. Sie musste Condillac auf seinem eigenen Boden angreifen, sonach musste sie in der Analyse des Bewusstseins ihren Ausgangspunkt nehmen. Und zwar lag in den eigenen Untersuchungen des Analytikers und seines Schülers Destutt de Tracy (1744) der Ansatz zu der neuen Bewegung. In der zweiten Auflage seines Traktats über die Empfindungen hatte Condillac aus der Erfahrung des Widerstandes die Erkenntniss von der Existenz äusserer Objekte abgeleitet; sein Schüler Destutt de Tracy hatte aus der willkürlichen Bewegung und dem Widerstand in ähnlicher Weise unser Bewusstsein von äussern Gegenständen erklärt. Hiermit war der Ausgangspunkt für das Studium der Aktivität im menschlichen Seelenleben gegeben. Laromiguière und Royer-Collard haben in ihren Vorlesungen diese active Seite des Seelenlebens zur Anerkennung zu bringen gesucht; insbesondere bezog sich die Analyse Laromiguière's auf die Aufmerksamkeit, welche sich nach ihm äussert in der Vergleichung als der Auffassung der einfachen Beziehungen in den Dingen und in der Ueberlegung als der Feststellung der zusammengesetzten Beziehungen; ebenso hatte er mit dem praktischen Verhalten das Vorziehen und das Abwägen in Verhältniss gesetzt; Royer-Collard lehrte 1811 bis 1814 an der Pariser Universität: nach ihm erfassen wir in der inneren Wahrnehmung unser Denken als eine Aktivität nach Gesetzen; in diesem innern Handeln finden wir uns identisch mit uns selbst im Zeitverlauf, und nur durch eine Uebertragung dieser Grundzüge unseres inneren Handelns auf die Aussenwelt finden wir in dieser Dauer, Festigkeit und Undurchdringlichkeit. Der tiefste Analytiker in dieser französischen Bewegung war aber Maine de Biran, geb. 1766; er verband die schottische Philosophie, welche Royer-Collard zur Anerkennung gebracht hatte, mit der

Kenntniss Kants, auf welchen Destutt de Tracy schon 1801 hingewiesen hatte, und der durch Frau von Staël Gegenstand der Aufmerksamkeit in Frankreich geworden war; sein einheitlicher, leitender Gedanke war: das apriori in uns ist die Selbstthätigkeit selbst; indem sie Widerstand erfährt, entsteht einerseits die Begrenzung unseres Selbst, anderseits aus dem Stoff unserer Empfindung das äussere Object: aus der Reflexion auf diese Selbstthätigkeit entspringen die Kategorien: denn Kant's Spontaneität des Verstandes ist mit dem Willen identisch, die Auffassung des Objektes, das Erkennen der Objekte durch Begriffe ist so gut Wirkung unseres Willens als die Bewegung unserer Glieder. In dem Willen ist aber, wie auch Royer-Collard heraushob, eine Ursache gegeben, welche der einzelnen Handlung desselben, der einzelnen Bewegung vorausgeht und sie überdauert, sich identisch mit sich selbst in ihrer Abfolge weiss: so treten wir in ihm aus dem blossen Wechsel der Erscheinungen heraus. Die Entwicklung Maine de Biran's zeigt deutlich den Gang, welchen das franzözösische Denken von der ideologischen Schule zu einer Lehre vom Willen als dem Gegenstand der inneren Erfahrung genommen hat; von dem ideologischen Standpunkt aus schritt mit ihm eine spiritualistische Schule zu der Lehre von der einheitlichen, in dem Bewusstsein von Aufmerksamkeit, Anstrengung und Spannung für die innere Wahrnehmung gegebenen Spontaneität fort. Er selber ist alternd vom Stoicismus seiner kraftvollen Jahre zu einer christlichen Mystik fortgegangen; sein Tagebuch aus dieser Epoche ist ergreifend: „mon âme m'est lasse de mon corps“: seine neuen anthropologischen Versuche müssen als ein Produkt der eigentümlichen, müden Ruhesehnsucht des Alters angesehen werden, welche die Geistesrichtung des Alters bei so vielen Denkern beeinflusst hat. Seine fruchtbare psychologische Lehre ist von seinem Freunde, dem grossen Physiker Ampère, fortgebildet worden; seit dem Jahre 1805 traten sie in den innigsten Austausch ihrer Gedanken ein. Bei Ampère findet sich schon die Theorie von Verschmelzung als einem von der Association unterschiedenen psychischen Process (concrétion), und in seiner Classifikation der Wissenschaften hat er in wichtigen Punkten Comte anticipirt.

Noch entschiedener haben dann in England Hamilton und sein Schüler Mansel, welche ebenfalls von der schottischen Schule ausgegangen sind, sowie William Whewell die Ergebnisse Kant's verwertet.

Hamilton, geb. 1788, trat zuerst mit seinem Grundgedanken 1829 in einer Abhandlung der Edinburg-Review hervor, welche gegen die Philosophie des Absoluten bei Schelling und Comte gerichtet war. 1852 erschienen seine Abhandlungen, 1856 seine Ausgabe Reids mit den begleitenden Anmerkungen und Aufsätzen. Der Ausgangspunkt der Philosophie ist auch für Hamilton das Bewusstsein. Dieses ist das mit dem Denken, Fühlen und Begehren verbundene unmittelbare Wissen von diesen Zuständen, mit welchem dann zugleich unterscheidende und vergleichende Thätigkeit, Sonderung von Subjekt und Objekt verbunden ist. Von den zwei Principien, welche er aufstellte, war das erste in der schottischen Schule und in Kant enthalten. Das andere aber, das Princip der Relativität, war ein wichtiger und origineller Beitrag zu dem Nachweis der Unmöglichkeit von Metaphysik: all unser Denken verläuft in bedingten Sätzen, das Unbedingte aber bezeichnet für uns nur die Grenze des Erkennbaren; sind sonach die Gegenstände des religiösen Glaubens und der transscendentalen Metaphysik bei ihm wie bei Kant der Erkennbarkeit entzogen, so ist er auch darin ein Schüler Kant's, dass das moralische Bewusstsein ihm den Blick in die intelligible Welt eröffnet.

William Whewell, geb. 1795, Naturforscher und Philosoph, hat in seiner berühmten Geschichte der induktiven Wissenschaften 1837 und dann in seinem System derselben 1840 an dem Material der Geschichte der Naturerkenntniss den Nachweis zu führen unternommen, dass die Unterordnung der Thatsachen unter ein über ihre blosse Verbindung hinausgehendes allgemeines Gesetz in der Induktion vermittelt sei durch einen Begriff, welcher den Haufen der Erfahrungen zu einem gesetzlichen Zusammenhang verbindet, und nun zeigt er weiter, wie in jeder Sinneswahrnehmung derselbe Vorgang sich abspielt: der Stoff der Eindrücke wird durch die auffassende Thätigkeit zum Objekt, und diese handelt nach in ihr liegenden Formen und Gesetzen, welche dann die Reflexion

in Grundbegriffen darstellen kann. Er suchte sich derselben zu bemächtigen. Auch das sittliche Leben steht nach ihm unter der herrschenden Idee: wir sollen thun, was recht ist. Und auch ihm öffnete sich hier ein Weg zum persönlichen Gott.

Cousin, der einflussreichste spiritualistische Philosoph Frankreichs in unserem Jahrhundert, bewegte sich zwar auch in der Richtung dieser Denker, aber als er in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts Deutschland besuchte, fand er hier schon den objectiven Idealismus von Schelling und Hegel herrschend. An der unlösbaren Aufgabe, diese beiden einander ausschliessenden Standpunkte in eine innere Verbindung zu bringen, hat sich sein spekulatives Denken vergeblich zerarbeitet. Dieser innere Widerspruch ward noch gesteigert durch das, was seine eigentliche Genialität ausmachte. Er war der Mittelpunkt einer Schule, welche Plato und die Neuplatoniker, die Philosophie des Mittelalters und Descartes aufzuhellen unternahm, ihre Thätigkeit also beinahe über die ganze Geschichte der Philosophie erstreckte. Dies wird sein unsterbliches Verdienst bleiben. Indem er aber nun das Wahre in allen diesen Systemen zu sammeln unternahm — ein Unternehmen, welches ganz analog der Philosophie des römischen Imperiums war — musste die psychologische Methode, von der er ausgegangen war, mit den grossen Gewalten des objektiven Idealismus in der Geschichte in unlösbare Widersprüche geraten; in diesen verzehren sich seine Speculationen: hier lag die Tragik seines Denkens. Wie Napoleon in Royer-Collard's Universitätsthätigkeit eine erwünschte Bundesgenossenschaft im Kampf gegen die ideologische Schule erblickt hatte, so war Cousin der Philosoph des Julikönigtums. Seine Lehre regirte im französischen Unterrichtswesen. Maine de Biran, der so viel tiefere und folgerichtigere Geist, verschwand in seinem Glanze. Aber auch damals zeigte sich das Vorübergehende solcher Erfolge. Die „Lehre von der unpersönlichen Vernunft" war nicht in Einklang zu bringen mit der Psychologie Birans.

Und so erhoben sich nun ungefähr um dieselbe Zeit, geleitet von einem verwandten mächtigen Motiv, in England James und Stuart Mill, in Frankreich Comte. Stuart Mill wandte seine ganze

logische Energie gegen Hamilton, er fand für seine Logik den geschichtlichen Stoff in Whewell, war aber in ihr darauf gerichtet, den Apriorismus desselben als überflüssig für das Verständniss der Induktion abzuweisen. Comte hatte das Schauspiel des sich schon auflösenden Eklekticismus in Cousin vor sich, und im Gegensatz gegen diese das ganze französische Unterrichtswesen beherrschende Philosophie haben er und seine Schüler als freie Denker ihre Arbeit vollbracht. Das Hauptwerk von James Mill erschien 1829, die positive Philosophie von Comte 1830—32, und John Stuart Mills Logik 1843. Diese Werke waren von demselben Gedanken beherrscht, der vorausschauenden Geistern sich aus den wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen von Europa ergeben musste. Sie wollten eine wissenschaftliche Erkenntniss der Gesellschaft herbeiführen, welche eine sichere Grundlage für deren Leitung wäre. Die vernunftmässige Gestaltung der Gesellschaft aus dem Princip der Utilität war der reformatorische Gedanke, welcher Bentham, die beiden Mill, Grote, John Austin zu der Schule der Utilitarier verbunden hat. Derselbe Beweggrund, vermittelst der wissenschaftlichen Erkenntniss eine vernunftgemässe Leitung der Gesellschaft herbeizuführen, wirkte in Comte, nur unter ganz anderen Bedingungen: in einer Gesellschaft, welche von Revolution durch kirchlich-politische Restauration zu neuer Revolution vorwärts ging, in welcher der Socialismus gährte, in welcher die katholische Kirche die einzige starke Macht war, nach deren Muster auch jetzt jede neue geistige schien gestaltet werden zu müssen. Als die Bedingung einer Erkenntniss der Gesetze, welche die Gesellschaft beherrschen, betrachten beide Schulen die Verbindung ihrer Erscheinungen nach dem Princip der Causalität. Der Determinismus gilt ihnen als nothwendige Voraussetzung einer Wissenschaft der Gesellschaft. Das selbstthätige Ich ist ihnen eine Illusion des „intuitionistischen“ Standpunktes. Beide Schulen sind vom Geiste der Naturwissenschaften durchdrungen. Aber Mill will im Geiste Hume's und der schottischen Schule in die Analyse der geistigen Phänomene physiologische Einsichten und Hypothesen nirgend eingemischt sehen. Comte ordnet, im Zusammenhang mit dem Vorherrschen des Studiums der Aussenwelt im französischen

Denken des achtzehnten Jahrhunderts, der Erkenntniss des physischen Zusammenhangs die geistigen Thatsachen unter. Dieser Teil der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts wird unten in unserem Bericht näher erörtert werden. Herbert Spencer ist der dritte grosse Denker in dieser Gruppe. Wie J. St. Mill in der ersten Ausbildung seines Standpunktes unabhängig von Comte war, mit welchem er in einer so intimen geistigen Verwandtschaft sich selber fühlte, so steht auch Herbert Spencer in keinem Schülerverhältniss zu diesen beiden Denkern. Aber es besteht in der grossen Intention einer Erkenntniss von den Gesetzen der geistigen Welt, welche die Leitung der Gesellschaft durch den wissenschaftlichen Gedanken ermöglichen soll, sowie in der Methode, durch welche die grossen Leistungen des Naturerkennens zu diesen Hoffnungen in Beziehung gesetzt werden, eine innere Verwandtschaft von der tiefsten Art zwischen diesen drei Systemen. Diese Verwandtschaft setzt sich in einer Anzahl ihnen gemeinsamer Hauptsätze fort. Der grosse Systematiker der Entwicklungslehre steht aber zugleich unter der Einwirkung des deutschen objectiven Idealismus: auch hierüber folgt unten das Nähere in den Einzelberichten. Positivismus und Entwicklungslehre haben sich dann unter verschiedenen Formen in der europäischen Philosophie bis zur Gegenwart in allen Ländern ausgebreitet.

Die philosophischen Bewegungen, welche sich dann wieder dieser Gruppe von Denkern entgegengesetzt haben, knüpfen an den Idealismus und Spiritualismus an, den wir von Reid und Kant bis Hamilton, Mansel und Cousin verfolgten. Die selbständige, einheitliche Spontaneität des geistigen Lebens wird von ihnen allen festgehalten. Aber von Lotze bis zu Renouvier, Green und Bradley ist, im Zusammenhang mit dem deutschen objektiven Idealismus von Leibniz, Schelling, Hegel und Schleiermacher, den hervorragendsten Denkern dieser Gruppe die Intention gemeinsam, den geistigen Zusammenhang der gesammten Wirklichkeit zu begründen.

Diese Richtung bereitete sich in zwei grossen Schriftstellern, Coleridge und Carlyle in England vor; neben ihnen hat Ruskin in der Aesthetik und Kunstgeschichte die Gedanken Schellings verwertet. Ueber diese Verbindung hinaus macht sich dann später

zugleich die Notwendigkeit geltend. die Ergebnisse des naturwissenschaftlichen Denkens auch in Zusammenhang mit der idealistischen Spekulation zu setzen. In verschiedenen Verhältnissen verbanden sich in Lotze, Trendelenburg und Fechner sowie in einigen folgenden deutschen Denkern diese verschiedenen Momente der vorhergegangenen philosophischen Bewegung. Zunehmend hat aber diese Richtung auch in Frankreich und England gegenüber dem Positivismus Einfluss gewonnen. Ich hebe aus dieser Bewegung nur Renouvier und Lachelier in Frankreich, Green und Bradley in England hervor, Denker, welche wohl verdienen auch in Deutschland studirt zu werden. Denn ihr Studium erweitert unseren Horizont in Bezug auf die Beweggründe des objectiven Idealismus. Es lehrt uns, dass der Gang, welcher von Kant's kritischem Idealismus zu dem objektiven durch Fichte hindurchgeführt hat, die dadurch bedingte Begründung des objektiven Idealismus und seine dadurch gegebene Form keineswegs in unserem Jahrhundert allein der Lage der Philosophie entsprochen haben.

Renouvier findet in dem correlativen Verhältniss von Subjekt und Objekt die Gleichartigkeit beider enthalten: das Subjekt wird sich selber Gegenstand und das Objekt ist als Vorstellung zugleich etwas „Repräsentatives“. Materialismus und Spiritualismus sind daher gleich unhaltbare Standpunkte. In diesen Sätzen tritt die Verwandtschaft mit Schelling und seinen Geistesgenossen (Schleiermacher) deutlich heraus. So tritt alles, was wir denkend auffassen, auch die äussere Natur, unter die Kategorien des Subjektes; alles, auch das Subjekt, tritt unter die Kategorien der gegenständlichen Welt, wie Raum und Zeit. Renouvier nimmt eine Umformung der Kategorienlehre Kant's vor; die lebensvollen, in unserem Gefühl, unseren Leidenschaften und unserem Willen enthaltenen Kategorien von Zweck, Leidenschaft, Persönlichkeit sind nach ihm ebenso in jeder Dingvorstellung enthalten, als die Kategorien der Relation: Unterscheidung, Gleichsetzung oder Bestimmung. In jedem Teil unseres Weltbildes sind Kraft, Zweck und in noch so herabgesetztem Grade etwas von Persönlichkeit enthalten. Wir können die äussere Natur nur unter den Bestimmungen des Geistes denken. Ebenso aber können wir alles nur unter den Bedingungen der gegenständ-

lichen oder äusseren Welt, im Raume eine Stelle einnehmend, vorstellen. Diese Erkenntnisstheorie ist für ihn der Ausgangspunkt einer bizarren, aber folgerichtigen Lehre, welche nur Kräfte von vorstellendem, willentlichem Charakter in einer gegenständlichen Welt verbunden annimmt; in uns selber findet er Freiheit als den Grundcharakter in unserem Wollen, aber auch in unserem Denken. Lachelier, ebenfalls Schüler Kant's und der Transscendentalphilosophen, betrachtet das Universum als ein System von Krafteinheiten, in welchem das Zweckstreben den Kern jeder Krafteinheit und den Zusammenhang des Ganzen bildet. James Martineau ist durch seinen deutschen Aufenthalt und die Vorlesungen Trendelenburgs, welche dann wieder auf Schleiermacher zurückweisen, bedingt gewesen. Wie Renouvier geht er von der Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt aus: diese bildet die Voraussetzung, an welche alle Erkenntniss gebunden ist. Sie berechtigt uns, einen Zusammenhang der Erscheinungen durch begriffliches Denken festzustellen. Durch die Analyse des Causalbegriffs erschliesst sich ihm dieser Zusammenhang: die Aussenwelt ist die Manifestation eines der Auswahl fähigen Willens, welcher ein System von Krafteinheiten aus sich heraus versetzt: unter ihnen sind wir selber; wir sind Wille, welcher abwägt und wählt und in den Vorgängen und an Zuständen unseres empirischen Daseins nur seine Erscheinung hat.

Green unternimmt ebenfalls im Sinne des objektiven Idealismus, als Prinzip seiner Philosophie den Satz zu begründen, dass der Erkenntniss und der Natur ein gemeinsames geistiges Princip zu Grunde liegen muss. Hierbei geht er aber nicht wie Schelling, Schleiermacher oder Renouvier vom Verhältniss von Subjekt und Objekt aus. Schon der französische Mathematiker Ampère hatte in den Erscheinungen als die in ihnen aufzeigbare Realität die Gegenwart beständiger Beziehungen angesehen, welche von unserem einzelnen Wahrnehmungsakt wie vom Wechsel der einzelnen Erscheinungen unabhängig sind: durch sie sind diese Erscheinungen zu einem Zusammenhang nach Gesetzen verbunden. Diese ist die einzige streng feststellbare Realität, welche zugleich als das wahre Noumenon bezeichnet werden kann. Auf ihnen beruhen alle metaphysischen Hypothesen. Sowohl Hamilton als Green schliessen

auf ein dem Verstande analoges Prinzip vermittelst eben dieser Gegenwart unveränderlicher Beziehungen in den Thatsachen. Wirklichkeit schreiben wir Demjenigen zu, was bei dem Wechsel unserer Empfindungen sich als unabänderlich erweist. Diese Eigenschaft ist aber nur den Beziehungen eigen, in welchen eine Thatsache, der wir Wirklichkeit zuschreiben, in einer zusammenhängenden Erfahrung mit anderen Thatsachen verbunden ist. Eine äussere Wirklichkeit kann also nur als ein solches System von Beziehungen von uns in ihrem Wirklichkeitscharakter anerkannt werden. Ein solches System von Beziehungen können wir uns aber immer nur als in einem dem Verstande analogen Prinzip begründet denken.

Wenn diese Beweismethode des englischen Denkers auch nicht bis zu dem Nachweis des von ihm angenommenen Bewusstseins zureicht, so zeigt sie doch, dass die Bedingung erkennbarer Gegenstände in der Gedankenmässigkeit derselben enthalten ist. Diese Gedankenmässigkeit kann daher, wie ich es bezeichnet habe, als ein Bestandteil des metaphysischen Bewusstseins angesehen werden. Dies besagt, dass jede Reflexion auf die Bedingungen der Erkenntniss einer Wirklichkeit notwendig die Anerkennung dieser Gedankenmässigkeit in einem unbefangenen, nicht anderweitig präoccupirten Geiste zur Folge haben muss. Plato, Kant, die Stoiker, Cicero haben in verschiedener Form diese selbe Beweisart angewandt, welche in dem erkenntnisstheoretischen Beweisgang Spinoza's, in Schelling, Schleiermacher und Hegel und nun in dem Gedankengang der von diesen beeinflussten Franzosen und Engländer enthalten ist.

Der englische Denker stellt dann neben die Beweisführung, welche von der Erkenntniss auf deren Bedingungen zurückgeht, die andere, welche von dem sittlichen Handeln auf seine Bedingungen schliesst. Wir handeln aus Motiven. Ein Motiv ist die Vorstellung eines Objektes, das ein selbstbewusstes Subjekt zu seinem Zwecke macht und als solchen zu verwirklichen strebt. Hierbei muss das Selbstbewusstsein das triebartige Bedürfniss in ein bewusstes Verhältniss zu den Eigenschaften eines Objektes setzen. Das Selbstbewusstsein macht also durch seine Selbstbe-

stimmung etwas zum Motiv. Gewiss ist die Handlung determinirt durch das Motiv. Aber das Selbst muss sich erst zu diesem Motiv determiniren, damit dasselbe sich in Handlungen als seinen notwendigen Resultaten äussert. So findet die Analyse des englischen Denkers in der Freiheit die nothwendige Bedingung, welche vermittels der Reflexion auf unser sittliches Handeln zur Klarheit gebracht wird. Und auch diese Beweismethode wird, wenn man sie mit den von Laromiguière, Maine de Biran etc. erworbenen Einsichten zusammenfasst, innerhalb kritischer Grenzen eine andere Seite unseres metaphysischen Bewusstseins, die sich auf das freie Handeln bezieht, zu sichern imstande sein.

Ebenso ist Bradley's logischer Grundgedanke wohl geeignet, den objektiven Idealismus zu unterstützen. Er geht von der Betrachtung des Urteils aus. Das Subjekt des Urteils bezeichnet stets eine thatsächliche Existenz, ein „Das", also Wirklichkeit; durch die Prädicirung wird nun dies „Das" durch ein „Was", durch einen allgemeinen Begriff qualificirt. Da nun die Begriffe in Beziehungen stehen, muss die Wahrheit ein widerspruchsloses, harmonisches System zu bilden die Tendenz haben, welches in der Totalität der Einzeldinge enthalten ist.

3.

So zeigt sich diese Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts wie die jedes früheren, als ein leidenschaftlicher Kampf entgegengesetzter Standpunkte. Und zwar werden in jedem der Länder, welche der Schauplatz der Philosophie umspannt, die entgegengesetzten Standpunkte von hervorragenden Denkern vertreten.

Wie in jedem früheren Zeitalter der Philosophie, hat die nationale Denkweise gerade in den hervorragendsten Denkern ihren Ausdruck gefunden. In Deutschland ist von Melanchthon und Leibniz ab metaphysisch-systematischer Geist sehr einflussreich gewesen. In Melanchthon verknüpfte sich die christliche Religiosität mit dem objektiven Idealismus des Aristoteles, der Stoa und der römischen Philosophie; die so entstehende Denkweise versöhnte Leibniz mit dem naturwissenschaftlichen Denken des siebzehnten Jahrhunderts. Diese universale Vertiefung in die grossen Gewalten,

auf denen das moderne Denken beruht, hat uns Deutschen die Universalität und geschichtliche Tiefe des Blickes gegeben. Zugleich bedingt der systembildende Geist die Art des Denkens selbst bei Gegnern der Metaphysik als einer Erkenntniss des objektiven Zusammenhangs der Wirklichkeit, wie Kant doch einer gewesen ist. England hat in innerem Zusammenhang mit der Form seiner Religiosität und dem Charakter seiner Litteratur die Methode der Analysis geistiger Thatsachen ausgebildet; von Locke, Berkeley und Hume geht durch Reid und Stewart dieser Zusammenhang zu den beiden Mill und Bentham. Hobbes und Herbert Spencer haben sich viel mehr als diese alle im Zusammenhang der europäischen Bewegung ihrer Zeit entwickelt, aber auf die Erkenntniss und Regelung der sittlichen Welt bleiben doch auch sie vorwiegend gerichtet. In Frankreich regierte von Descartes ab während des achtzehnten Jahrhunderts das Studium der Aussenwelt. Zwar liess die Krisis der französischen Revolution im Zusammenhang mit der politischen und kirchlichen Restauration das Streben emporkommen, die Interessen der katholischen Religiosität philosophisch zu verteidigen oder in der Philosophie die Grundlage einer von den Confessionen unabhängigen spiritualistischen Weltansicht zu finden, welche der Gesellschaft sittlich-religiöse Lebensgrundlagen zu geben vermöchte. Aber eben die Opposition gegen die regierende Philosophie gab dieser ganzen spiritualistischen Richtung das Gepräge. Und im Positivismus erhob sich dann doch die Gestalt der Philosophie, in welcher der französische Geist des neunzehnten Jahrhunderts seinen vollkommensten Ausdruck fand; er hat der französischen Literatur in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sein Gepräge aufgedrückt und beeinflusst vorwiegend den öffentlichen Geist.

Aber in jedem der Kulturländer, gleichviel welche auch die besondere Denkweise desselben sei, ist derselbe Kampf mächtiger Gegensätze zu gewahren. Empirismus und Rationalismus, die intuitionistische und die entwicklungsgeschichtliche Richtung, der Positivismus, der Spiritualismus und der objective Idealismus, der Agnosticismus und die Metaphysik: sie bekämpfen sich in allen diesen Ländern. Die Historiker, welche Philosophen oder Schulen dieses neunzehnten Jahrhunderts behandeln, gruppiren wechselnd aus

den Gesichtspunkten, welche diese verschiedenen Gegensätze darbieten. In welchem inneren Verhältniss diese Systeme zu einander stehen, das ist für die Gruppirung und die Charakteristik dieser Systeme eine gewichtige Frage. Mit ihr hängt auch die nach einer Terminologie für die Gegensätze unter den Philosophen, welche allgemeine Anerkennung erwerben könnte, zusammen. Ich hebe hier nur einige Sätze heraus, welche dienen können, die Stellung des deutschen Idealismus in diesem Zusammenhang aufzuklären.

Unter dem erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt bilden Rationalismus und Empirismus. Agnosticismus und metaphysische Richtung die tiefgreifendsten Gegensätze. In Beziehung auf den Inhalt der philosophischen Systeme ist seit dem siebzehnten Jahrhundert das Verhältniss der physischen zu den geistigen Thatsachen der entscheidende Punkt für die Gruppirung der Systeme: Dualismus. Materialismus, Spiritualismus und der Monismus der Identität: diese Weltansichten entwickelten sich im siebzehnten Jahrhundert unter dem Einfluss der Problemstellung der kartesianischen Schule zu festen, dem modernen Geist entsprechenden Grundformen. Dieselben beruhen auf den vorhergegangenen Systemen, nehmen aber unter den neuen Bedingungen einer mechanischen Naturauffassung neue Formen an. Zu diesen Gegensätzen tritt auf Grund der positiven Wissenschaften des neunzehnten Jahrhunderts ein neuer, diesem eigner Gegensatz: Vertreter und Gegner der Evolutionslehre. Nun stehen offenbar die Glieder dieser Gegensätze in inneren Beziehungen zu einander. Aber über die tote Verbindung dieser Glieder untereinander reicht doch die durch historische Vergleichung auffindbare Unterscheidung der grossen Gruppen von Systemen, in deren jeder durch eine gewisse Struktur durchgreifende Gedanken mit einander verknüpft sind. Jeder Zeitraum der Philosophie hat seine eigene Gruppirung. Die Merkmale, welche eine Gruppe zur Einheit verbinden, sind, von innen angesehen, ein Bewusstsein von Solidarität zwischen den ihr angehörigen Denkern, objektiv betrachtet, die ihnen gemeinsame Struktur.

Zunächst scheinen nun Comte's Positivismus, die englische Schule der beiden Mill und Benthams und Herbert Spencer durch eine gemeinsame Grundansicht miteinander verbunden, und wer

den Positivismus nicht bei den Irrthümern Comte's festnageln will, muss sie als zusammengehörig zu einer Gruppe von Systemen ansehen, welche sich untereinander verständigen können. Die gemeinsamen erkenntnisstheoretischen Ueberzeugungen dieser Gruppe können als Anwendungen und Ergebnisse über das dem Naturforscher Erreichbare auf die Grenzen des menschlichen Erkennens angesehen werden. J. St. Mill hat sie in seiner Schrift über Comte zusammengefasst. „Wir haben keine Kenntniss von etwas Anderem als von Phänomenen, und unsere Kenntniss von Phänomenen ist eine relative, keine absolute. Wir kennen weder das innerste Wesen noch die wirkliche Art der Hervorbringung irgend einer Thatsache, sondern nur ihre Beziehung zu anderen Thatsachen in der Form der Aufeinanderfolge oder Aehnlichkeit. Die constanten Aehnlichkeiten, welche die Phänomene miteinander verbinden, und die constanten Folgeordnungen, die sie als Antecedens und Consequenz mit einander verknüpfen, nennen wir ihre Gesetze. Die Gesetze der Phänomene sind Alles, was wir von ihnen wissen. Ihre Wesenheit und letzten Ursachen sind unerforschlich.“ Die Schulen, welche in diesen Sätzen übereinstimmen, können als positivistische in einem weiteren Verstande bezeichnet werden. Negativ kann ihnen allen das Prädikat des Agnosticismus zuerteilt werden. In ihrem philosophischen Denken ist der Gegensatz gegen den sogenannten Intuitionismus ihnen gemeinsam. In ihrem Verhältniss zur Metaphysik erkennen sie nur eine Zusammenordnung alles positiven Wissens vermittelst hypothetischer Verbindungsglieder von positiver Art an, wie Comte und Spencer eine solche Zusammenordnung ausgeführt haben: hierin setzen sie die Tendenz der Baconischen und der französischen Encyclopädie fort. Innerhalb dieser grossen Gruppe unterscheidet sich die positive Philosophie Comte's durch die Unterordnung der geistigen Thatsachen unter den in Gesetzen erfassten Zusammenhang der Aussenwelt. Hierzu bestimmten ihn mehrere Gründe. Eine strenge Erkenntniss besteht nur innerhalb der Naturwissenschaften, und so kann eine Erscheinung nur durch Unterordnung unter diese in den Zusammenhang wahren Wissens aufgenommen werden. Dazu kommt die unhaltbare Polemik gegen die Möglichkeit einer psychologischen Beobachtung in strengem

Verstande. Hiermit wirkt wohl auch die Macht eines dritten Beweggrundes zusammen. Wie überwiegend sind doch innerhalb der in unserer Erfahrung gegebenen Wirklichkeit Ausdehnung und Kraft der physischen Massen! So angesehen erscheinen die geistigen Thatsachen wie Interpolationen im Text des in der äusseren Wahrnehmung Gegebenen. Die Macht dieser Gründe führt durch Abstufungen vom Positivismus zum Materialismus, sobald die erkenntnisstheoretischen Bestimmungen überschritten werden. Es ist nun aber klar, dass eben die Relation der in der inneren und in der äusseren Wahrnehmung gegebenen Phänomene schon das selbständige Studium der ersten Classe zur Voraussetzung hat. So musste die Associationspsychologie der Mills eine nothwendige Ergänzung dieses engeren positivistischen Standpunktes liefern. Und zugleich forderte die evolutionistische Betrachtungsweise der Geschichte bei Comte so gut, wie der thatsächliche Bestand der naturwissenschaftlichen Einsichten, die Fortführung zu Herbert Spencer's Entwicklungslehre. Alle Positivisten der Gegenwart haben diese Ergänzungen in ihr System aufgenommen. Eine ungeheure Macht von naturwissenschaftlicher Geistesrichtung, von Bedürfniss des modernen Menschen, diese diesseitige Wirklichkeit nach wissenschaftlichen Erkenntnissen zu gestalten, ist in diesen positivistischen Schulen enthalten.

Ich möchte nun über die Gruppirung der philosophischen Systeme im neunzehnten Jahrhundert einen Schluss machen. Comte, die Mills und Spencer erweisen sich als verwandt, weil sie von dem in den Naturwissenschaften entwickelten strengen Begriff des Erkennens aus das Erkennbare bestimmen: der Zusammenhang der Gleichförmigkeiten in Coexistenz und Succession wird hier zum Erkennbaren am Wirklichen: indem von diesem Gesichtspunkt aus alle transscendentalen, ja alle metaphysischen Ueberzeugungen nicht nur ins Reich des Unerkennbaren sich verlieren, nein, durch die Humesche Zersplitterung des Geistes den Boden verlieren, in dieser Wirklichkeit selbst nun aber die Erkenntniss des gesetzlichen Zusammenhangs von der Erkenntniss der Ursachen aus Wirkungen herbeizuführen gestattet: wird die Befriedigung des Geistes in das Ideal eines durch die Macht der Wissenschaft herzustellenden voll-

kommneren Zustandes des Menschengeschlechts auf der Erde verlegt. Dies ist der Typus einer ganzen Lebensansicht, welche dem Geist des exakten Forschers in unserem Jahrhundert entspricht. Typen ähnlicher Art werden nun auch die anderen grossen Gruppen in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bilden.

Erkenntnisstheoretisch angesehen, würden dem Positivismus alle Schulen gegenüberstehen, welche das Wirkliche selber in seinem Wesenscharakter bestimmen: Materialismus, Spiritualismus, Dualismus und Monismus würden dann nur die Einzelformen dieser metaphysischen Denkweise ausmachen. Aber für die Gruppirung muss die Verwandtschaft entscheidend sein, durch welche sich die Denker selber untereinander verbunden fühlen. Anders ausgedrückt: in der Verwandtschaft ihrer Persönlichkeiten ist die Verwandtschaft der Lebens- und Weltansicht gegründet und spricht sich in ihr aus, ein Gefühl von Solidarität muss davon die Folge sein. So angesehen ist einmal im neunzehnten Jahrhundert der Materialismus immer nur die unkritische Ausschreitung des Positivismus oder des idealistischen Monismus, sofern dieser ausgeht von einem unbewussten Leben der Materie, welches fähig ist in bewusste Daseinsformen überzugehen. Dagegen sondern sich unter diesem Gesichtspunkte die beiden geschichtlichen Gestalten des Idealismus von einander ab. Die erste ist als objektiver Idealismus in dieser Darlegung bezeichnet worden, für die andere habe ich dem französischen Sprachgebrauch folgend, den Namen Spiritualismus benutzt, sofern es sich um die schottisch-französische Schule handelt. Wenn wir nun aber jetzt diese Richtung in ihrem ganzen geschichtlichen Umfang umfassen, so möchte ich sie als Idealismus der Freiheit oder als Idealismus der Subjektivität bezeichnen. Diesen Idealismus der Freiheit finden wir nun in dieser Epoche des 19. Jahrhunderts in leidenschaftlichem Gegensatz zum objektiven Idealismus. Wie scharf empfanden doch Schelling und Jakobi ihren Gegensatz! Wie gehen dagegen der Idealismus der Freiheit und der Dualismus in Descartes oder Reid ineinander über! Wie wenig stark empfinden dieser von der Selbständigkeit des freien Geistes getragene Idealismus und der Dualismus ihren Gegensatz! Dies hat nun seinen letzten Grund in der persönli-

chen Verschiedenheit derjenigen Weltansicht, welche in dem beschaulichen, ästhetischen, dem Sinne der Dinge nachgehenden Verhalten des Geistes gegründet ist, von der anderen, welche von der moralischen Aktivität ihren Ausgangspunkt nimmt. Positivismus, mit seinen unkritischen Ausschreitungen bis zum Materialismus hin, objektiver Idealismus und Idealismus der Freiheit: diese drei grossen philosophischen Schulen stehen im neunzehnten Jahrhundert mit all ihren Consequenzen für die einzelnen philosophischen Wissenschaften und für die aktuellen Fragen im Vordergrunde, weil die Verhaltungsweisen des Geistes in unserem Jahrhundert sich in ihnen ausprägen. Wenn die Persönlichkeit sich ihrer selbst nur ganz bewusst werden und die grossen Richtungen des persönlichen Lebens in einer Epoche sich nur ausleben und aufklären können in philosophischer Systematik: so ist durch diese drei grossen Schulen die Frühzeit unseres Jahrhunderts repräsentirt.

Wir verstehen unter Idealismus jedes System, welches auf den Zusammenhang des Bewusstseins die philosophische Erkenntniss gründet. Dieser Idealismus ist subjektiv, wenn und soweit er auf die Thatsachen des Bewusstseins die philosophische Erkenntniss überhaupt einschränkt. Es wird später gezeigt werden, dass dieser subjektive Idealismus auch in Fichte nur ein vorübergehendes Moment war: eine Denkweise bildete sich aus ihm jederzeit erst, wenn er in den Idealismus der Freiheit überging vermittelst des Postulates der Moralität, eine Mehrheit von Personen anzunehmen. Objektiv wird aber dieser Idealismus, wenn er unternimmt, der Erklärung des Universums den Zusammenhang des Geistes zu Grunde zu legen: sonach ist objektiver Idealismus jede Philosophie, welche in der äussern Wirklichkeit einen geistigen Zusammenhang nachweist und durch diesen den Sinn dieser Wirklichkeit verständlich zu machen sucht. Die positivistische Einschränkung der Erkenntniss auf die Gleichförmigkeiten der Coexistenz und der Succession beruhte auf der Geistesart, in welcher exaktes Denken und wissenschaftliche Regelung des Wirklichen verbunden sind. Der objektive Idealismus ist in einem contemplativen und ästhetischen Verhalten des Geistes gegründet, welches umherblickend in der Welt rings um sich Sinn, Bedeutung, verständlichen Zusammenhang gewahren

will. Wie diese Richtung sich wissenschaftlich zu begründen sucht, in welchen Formen sie in unserem Jahrhundert sich ausgelebt hat, darauf werden wir noch zurückkommen.

Das dritte philosophische Verhalten, das in unserem Jahrhundert in einem Zusammenhang von Schulen sich ausgesprochen hat, ist der Idealismus der Freiheit. Auch hier zeigt sich wieder, wie diese grossen philosophischen Richtungen durch Zwischenglieder miteinander verbunden sind. Wenn die Denkschwierigkeiten, welche in räumlich-zeitlichen Erscheinungen gelegen sind, hervorragende Denker dahin geführt haben, dieselben als die äussere Erscheinung eines über das Einzelbewusstsein hinausreichenden geistigen Zusammenhangs anzusehen: so entsteht ein Monismus, welcher nur geistige Thatsachen als objektive Wirklichkeit gelten lässt. Dieser Standpunkt wird von Berkeley und Leibniz, von Fechner und Riemann, von Lotze und Renouvier vertreten. Er wird in der Regel als Spiritualismus bezeichnet. Er entspringt derselben Verhaltungsweise des Geistes wie jeder andere objektive Idealismus. Aesthetische, contemplative Geister wurden von dem Standpunkt Schellings oder Hegels leicht zu ihm hinübergeführt, und sie blieben mit diesem Standpunkt immer durch das Gefühl der Verwandtschaft verbunden. Ein ganz anderes Verhalten aber tritt da ein, wo das philosophische Denken von dem Bewusstsein seinen Ausgangspunkt nimmt, in diesem aber Spontaneität, Einheit, sittliche Verantwortlichkeit, Freiheitsbewusstsein als nicht weiter auflösbare Grundzüge des Seelenlebens festzustellen strebt. Da eine Richtung dieser Art in den meisten Fällen im Willen den einheitlichen Kern des Seelenlebens erblicken wird, hat man für diese Eigenschaft philosophischer Systeme im Gegensatz gegen den Intellektualismus den Ausdruck Voluntarismus geprägt. Diese Richtung ist durch den psychologischen Ausgangspunkt derjenigen der englischen Associations-Psychologie verwandt: in der englischen und schottischen Geistesart ist diese Begründung der Philosophie auf psychologische Analyse zuerst gegründet gewesen. Aber stammen diese beiden Richtungen auch aus derselben Familie, können sie ihre gemeinsame Herkunft bis auf den grüblerischen Geist des Puritanismus zurückverfolgen: es sind feindliche Brüder. Denn

der Kern des schottischen und des ihm verwandten französischen Spiritualismus ist in den Sätzen gelegen: die Intuition, oder wie Biran sich ausdrückt, die experimentale Methode findet mit der Abfolge von den Vorgängen in uns eine einheitliche und freie Spontaneität verbunden; hier ist eine einheitliche individuelle und lebendige Ursache gegeben, während wir innerhalb der Natur von Ursachen nur in einem ganz anderen Verstande sprechen können; das Bewusstsein sittlicher Verantwortlichkeit sondert das Wirken dieser Ursache ganz von der Notwendigkeit der Causalverbindungen in der physischen Welt; sie setzt sie andrerseits in Beziehung zu einer höchsten freien Ursache, in welcher die sittliche Weltordnung gegründet ist. Dieser Idealismus der Subjektivität hat seine Struktur in der Relation zwischen folgenden Momenten. Die psychologisch-intuitive oder experimentale Methode gelangt zu den Annahmen von einer freien einheitlichen Spontaneität als der von dieser Methode als primär und unauflösbar bestimmten Thatsache, von der Verantwortlichkeit als der Grundeigenschaft des Wirkens dieser individuellen psychischen Ursache und endlich von der Correlation zwischen solchen freien und verantwortlichen, spontanen geistigen Einheiten und einer absoluten persönlichen und freien Ursache. Das metaphysische Band, welches in dieser Richtung Methode, Psychologie und Weltanschauung zusammenhält, liegt darin, dass freier spontaner Wille im Menschen eine Relation zur höchsten Ursache fordert, welche die Grundeigenschaften von Freiheit und moralisch teleologischer Relation habe, woraus dann die Relation von Person zu Person sich als Postulat ergiebt. Hierdurch sind die Teile des Systems zu einem denknotwendigen Ganzen verknüpft, sobald man gewisse Prämissen zugiebt. Es steht vor uns als eine geschlossene Macht, welche jederzeit Einfluss auf viele Geister üben wird, weil die willentliche Lebenshaltung in diesem System ihren denknotwendigen Ausdruck, gleichsam ihre Darstellung in begrifflichen Symbolen findet. Diese Grundzüge sind daher jeder Zeit mit einander in diesem System verbunden gewesen; im neunzehnten Jahrhundert aber begegnen sie uns zuerst in der schottischen Schule, dann in der deutschen Transscendentalphilosophie, im französischen und englischen Spiritualismus.

Ich habe früher den Zusammenhang zwischen der Willensstellung des römischen Menschen und der Begründung der römischen Philosophie auf das unmittelbare Bewusstsein und die in ihm enthaltenen Anlagen nachgewiesen. Dieses unmittelbare Bewusstsein legt Cicero nach griechischen Vorbildern auseinander in eine ganze Anzahl einzelner Anlagen, welche von ihm als „notitiae“ bezeichnet werden. Dieses unmittelbare Wissen ist die unerschütterliche Grundlage, auf welche alle Lebensbegriffe zurückgeführt werden konnten, die in Jurisprudenz, Staatsordnung und religiöser Metaphysik ein römischer Denker wie Cicero um sich erblickte. Unter diesen unmittelbaren Thatsachen sind für Cicero die freie und einheitliche Willensmacht des Menschen und das sittliche Gesetz als die Regel ihres Wirkens die am meisten centralen. Und auch hier schon wird von da aus eine göttliche Legislation, eine Verantwortlichkeit des Menschen einem persönlichen Urheber gegenüber, eine Abgrenzung der Willenssphäre untereinander und gegenüber dem göttlichen Imperium gefolgert. Ein ganz neuer Bezirk folgerecht verknüpfter metaphysischer Begriffe tritt hiermit im römischen Geiste auf.

Der christliche Idealismus geht nicht von der rechtlich-politischen Bethätigung des menschlichen Willens aus, sondern die in jeder höheren Religiosität geforderte innerliche Umwendung desselben, durch welche er zum Wirken in einem rein geistigen Gottesreiche befähigt wird, bildet das Gemütsverhalten, welches auch die gedankliche Struktur dieses christlichen Idealismus der Freiheit bestimmt. Sonach wird die Regierung der Seele durch die göttliche Legislation ergänzt durch eine innere Bestimmung vom göttlichen Willen her; aber die so entstehende veränderte Ordnung der Begriffe: Freiheit, Sünde, göttliches Strafrecht, Versöhnung hat auch in den äussersten Ausschreitungen der Prädestinationslehre immer die ursprüngliche Freiheit des menschlichen Willens zu ihrer Grundlage; ebenso ist die Correlation zwischen dem freien Willen, der sich in seinem Wirken verantwortlich findet, und der Person, welcher gegenüber diese Verantwortlichkeit besteht, in welcher das sittliche Gesetz dieses Willens gegründet ist, und welche die moralische Ordnung der Welt aufrecht zu erhalten im Stande ist, diesem

christlichen Standpunkt überall eigen, und so muss ihm denn dieselbe Struktur zugesprochen werden, welche auch die rein philosophische Form desselben Standpunktes zeigt. Daher man denn den Idealismus der Freiheit, so oft er in unserem Jahrhundert auftrat, gebilligt oder angeklagt hat als eine Art von officieller Philosophie des Christenthums.

Dieser Vorwurf ist in Bezug auf die vornehmsten und bedeutendsten Formen dieses Idealismus in unserem Jahrhundert gänzlich unberechtigt. Er ist durch ein Verhältniss der Verwandtschaft gerade so gut, ja in gewissem Verstande näher mit der römischen Philosophie verbunden als mit dem Christentum. Verwandtschaft aber ist nicht Abhängigkeit. Er ist ebenso gut, wie etwa in der Religiosität der östlichen Völker die Zarathustra-Religiosität, gegründet in der Willensstellung des Menschen, und wie diese Willensstellung unvergänglich an der Menschennatur haftet, so wird auch diese idealistische Speculation als ihr Ausdruck immer wieder auftreten. Und geschichtlich ist gerade der französische Spiritualismus in seinen Hauptvertretern von dem Streben bestimmt gewesen, von der Macht der Kirche die Gesellschaft unabhängig zu machen: zu diesem Zweck sollte in ihm eine Grundlage für die gesellschaftliche Ordnung in Frankreich geschaffen werden. Maine de Biran, Guizot, Cousin, Royer-Collard waren persönlich mit einander durch diese grosse Tendenz verbunden. Ihr Spiritualismus war durch die Betonung der individuellen Freiheit und der Kraft der Philosophie, die Ordnung der Gesellschaft zu begründen, mit dem Liberalismus verknüpft.

In diesem Sinne muss nun zunächst der Spiritualismus der schottischen Schule gewürdigt werden. Reid beruht auf der Denkrichtung Cicero's. Ein ähnliches Verhältniss, wie wir es im römischen Denken heraushoben, besteht in der Philosophie der schottischen Schule zwischen ihrem praktischen Ziel und der handfesten, derben, dem Bedürfniss des Handelns genügenden Begründung auf eine Reihe unzerlegbarer, ursprünglicher Sätze, welche uns durch Intuition gegeben sind. Die Schrift von St. Mill gegen Hamilton und die Antwort Mansel's auf das Werk von Mill haben in England den Streit zwischen der psychologischen Schule der Intuition und der Asso-

ciationslehre bei allen Psychologen entfacht. Den Hauptpunkt des Streites bildet auch hier die Behauptung der schottischen Schule, dass Verantwortlichkeit und Freiheit intuitiv in uns gegeben seien. Mill erkennt scharfsinnig, dass diese Lehre von der Freiheit der centrale Gedanke des Systems von Hamilton sei: sein Begriff der Relativität und der Causalität sind die erkenntnisstheoretisch-logischen Bedingungen, welche seine Freiheitslehre ermöglichen, und vorwärts sind dann Verantwortlichkeit, Zurechnung und Freiheit die notwendigen Prämissen für den Schluss auf das Dasein eines persönlichen Gottes. Hier hat man die ganze Struktur des spiritualistischen Systems vor Augen.

Dieser schottische Idealismus bildet eine Einheit vermöge der eminent praktischen, nüchtern moralischen Geistesart, die sich in ihm ausprägt. Sie will nur die Auslegung des gesunden Verstandes in dieser schottischen Bevölkerung sein, der dann freilich geschichtlich bedingt ist. Wenn so Reid, Stewart, Hamilton und Mansel durch den Geist der schottischen Philosophie mit einander verbunden sind, so steht doch zwischen beiden Denkerpaaren die Wirkung des stammverwandten Kant auf den schottischen Geist. Die Schlüsse von Reid und Stewart auf eine idealistische Metaphysik gehen wie die von Cicero gleichmässig aus theoretischen und aus praktischen, primären Wahrheiten hervor. Hamilton wie Kant erkennen Schlüsse der ersteren Art nicht an: sie begründen diejenige Fraction dieses Standpunktes, welche ausschliesslich auf die moralischen Thatsachen die idealistische Metaphysik begründet. Da die regulative Kraft der Idee des Unbedingten in Kant's System noch ein Uebergangsglied vom Theoretischen zum Praktischen bildet, dieses aber bei Hamilton und Mansel in Wegfall kommt: so ist besonders in den Vorlesungen Mansel's über die Grenzen des religiösen Gedankens von dieser späteren schottischen Schule die Leugnung jeder wissenschaftlich gegründeten und folgerichtigen metaphysischen Erkenntniss zu Gunsten der freien Bewegung des moralisch-religiösen Glaubens ganz so durchgeführt worden, wie zu derselben Zeit in Deutschland dies in der Schule Ritschl's geschehen ist.

Die deutsche Philosophie von Kant, Reinhold, Fichte und Jakobi

zeigt zunächst dieselbe Struktur, welche allem Idealismus der Freiheit eigentümlich ist. Nur dass in Fichte die Consequenz aus der Freiheitslehre in inneren Streit mit der Consequenz gerät, welche von dem systematischen Zusammenhang des Ich durch das Mittelglied der metaphysischen Fassung dieses Ich zu einem Panentheismus führt. Trotz der Abkunft des Kant'schen Systems von Leibniz ist die Region transscendentaler Schlüsse, welche Kant offen hält, nicht nur erkenntnisstheoretisch, sondern auch inhaltlich von Leibniz' Intellektualwelt gänzlich verschieden. Die bestimmte Art von Verbindung, welche in einer Gruppe von Systemen vom Selbstbewusstsein zu der göttlichen Person hinüberführt, macht die unterscheidende Struktur des Idealismus der Freiheit aus, und sie ist auch in Kant enthalten. Dieser Standpunkt nimmt nun aber in Kant's System eine zusammengesetzte und höhere Form an. Er verbindet sich mit dem Nachweis der Macht des menschlichen Geistes, vermittelst der in ihm gelegenen Funktionen eine zusammenhängende Erkenntniss der gesamten Erscheinungswelt herbeizuführen, sowie mit der Demonstration der Unmöglichkeit, vermittelst dieser Funktionen die Erfahrungswelt in objektiver und allgemein gültiger Erkenntniss zu überschreiten. Hierdurch empfängt er für seine eigenste Tendenz einer moralischen Begründung der transscendenten Schlüsse eine gesicherte Basis. Zugleich aber erhebt sich diese Weltansicht durch den Geist naturwissenschaftlicher Erkenntniss in Kant über ihre früheren Formen hinaus, so dass nun nur in einem erweiterten Sinne die Unterordnung Kants unter diese Gruppe von Systeme stattfinden kann. Das methodische Verfahren Kant's enthält Momente einer philosophischen Analysis, durch welche es in eine Zukunft hinübergreift, welche innerhalb der Regel der angegebenen Gruppirung doch eine höhere Form des Idealismus der Freiheit herbei zu führen strebt. Solche sind seine Methode der Erkenntnisskritik, die selbständige Analysis der mit dem Gefühlsvermögen verbundenen Verhältnisse des Ganzen, der inneren Zweckmässigkeit und des ästhetischen Ideals, die davon gesonderte Analysis des sittlichen Bewusstseins, endlich die erkenntnisstheoretische Abschätzung der so entstehenden regulativen Principien und Postulate. Nur eine andere Form desselben Systems ist im Zeitalter von Maine

de Biran in Frankreich ausgebildet worden, und Maine de Biran selbst ist die Hauptperson in diesem Vorgang. Mag nun Laromiguière die Wirkungen der Aufmerksamkeit verfolgen, mag Ampère die Aktivität des Ich an dem Bewusstsein der Anstrengung aufzeigen oder Maine de Biran den in der Anstrengung, welche Widerstand erfährt, merkbaren Willen als innere Ursache von dem ganzen äusseren Causalzusammenhang absondern, mag Jouffroy herausheben, wie in der physischen Welt nur Phänomene durch Beziehungen untereinander für die Erkenntniss verbunden sind, während die Psychologie in dem Ich die Ursache der Beziehungen von psychischen Erscheinungen unter einander entdeckt; überall ist doch hier die Spontaneität des Ich der Ausgangspunkt der Philosophie, und diese Philosophie führt durch den Mittelbegriff der Freiheit zu einem idealistischen System. Auch diese Evolution des Idealismus der Freiheit enthält einen wissenschaftlichen Fortschritt über die älteren Formen hinaus, durch welchen in anderer Richtung als in dem System Kants die ältere Fassung eines Idealismus transformirt wird. Der Fortschritt ist hier in dem psychologischen Verfahren gelegen, durch welches die einheitliche, freie und lebendige Aktivität des Geistes zu begründen unternommen wird. Eine Theorie dieser Art tritt nothwendig in Beziehung zu dem Studium der geschichtlichen Thatsachen, deren unbefangene Betrachtung Schlüsse solcher Art an wichtigen Punkten zu unterstützen geeignet erscheint. Die Gesellschaft, welche sich in Paris, seitdem Maine de Biron von 1809 ab dort Deputierter war, allmählich um ihn in seinem Hause sammelte, verband die Begründer des neuen psychologischen Spiritualismus im damaligen Frankreich, Maine de Biran, den innig mit seinem Denken verbundenen Freund Ampère und Royer-Collard mit den beiden Führern der historischen Wissenschaften in Frankreich, Guizot und Cousin.

Dies sind die drei in sich folgerichtigen und einflussreichen Formen des philosophischen Denkens, welche sich seit d'Alembert und Turgot, seit der schottischen Schule und seit Herder ausgebildet haben. Comte und Herbert Spencer, Kant und Maine de Biran, Schelling und Hegel sind die classischen Repräsentanten dieser drei Grundgestalten des philosophischen Gedankens. Dieselben sind aber

miteinander durch Zwischenglieder verbunden. Der objective Idealismus zeigt zwei Grenzformen, in welchen er nach der einen Seite übergeht in den Materialismus, nach der anderen in den Idealismus der Freiheit. Beide sind gleich bei seiner Ausbildung durch die Schelling'sche Naturphilosophie hervorgetreten. An den Begriff des unbewussten Producierens in der Natur schloss sich der Naturalismus von Oken an, und Hypothesen verschiedener Art haben bald in eine allgemeine materielle Substanz, bald in Einzelsubstanzen die Anlage verlegt, Bewusstsein hervorzubringen. Zwischen solchen Hypothesen und dem objectiven Idealismus besteht augenscheinlich keine scharfe Grenze. Andrerseits schloss sich aber an den objectiven Idealismus eine Reihe von systematischen Versuchen an, welche mit ihm die Freiheitslehre zu verbinden strebten. Alle Versuche dieser Art seit Baader und Schelling vermögen nicht, die erkenntnisstheoretische Grundlage des objectiven Idealismus, welche den logischen Zusammenhang der Welt fordert, mit der Behauptung einer Freiheitslehre in Einklang zu bringen. Entweder heben sie mit Schelling die Stellung dieses logischen Zusammenhangs im Weltsystem auf, in welcher doch der objektive Idealismus seine Begründung hat, oder sie erkaufen den Reichthum der Motive mit einem Mangel an Folgerichtigkeit. Eine grosse Zahl derselben ist doch aufgetreten. Schelling, Baader und Eschenmayer, Friedrich Schlegel, Steffens und Windischmann, sowie die von Schelling bedingten französischen Systeme von Ravaisson, Secrétan u. a. bilden eine zusammenhängende Gruppe; ebenso sind durch verschiedene Fäden mit einander verbunden Lotze, Green und Renouvier.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Adler, G., Plato's Idealstaat, Zeitschr. f. Socialwissensch. I, 5.

Archiv für Geschichte der Philosophie, herausg. von Ludwig Stein, Register zu Bd. I—X. bearbeitet von Dr. Schitlowsky, Berlin, Reimer.

L'Arronge, H., Aristoteles als Menschenkenner, Diss. Jena.

Ballauf, Fr., Das Gefühl bei Herbart, Diss. Jena.

Barth, P., Zum 100. Geburtstage Comte's, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. XII, 2.

Borkowsky, H., Die Unsterblichkeitslehre Schillers, Königsberg, Teichert.

Branbs, J. G., Studien zu den Werken Julians des Apostaten, Progr. Eichstätt.

Brockdorff, C. v., Kants Teleologie. Kiel, Gnevkow & v. Kellhorn.

Bruns, J., Montaigne und die Alten, Gel., Kiel, 1898.

Burckhardt, W., Kants subjectiver Idealismus, Zeitschr. f. imman. Philos. III, 2.

Capitaine, G., De Origenis ethica, Diss. Münster.

Clemens Alexandr., Paidagogos, rec. E. Schwarz, Leipzig, Teubner.

Czapla, Br., Gennadius als Litterarhistoriker, Münster, Schöningh.

Dauber, A., Lessings Freiheitsbegriff, Progr. Helmstedt.

Daxer, G., Inhalt u. Anlage der transcend. Aesthetik Kants, Hamburg, Voss.

Dentler, E., Der νοῦς nach Anaxagoras, Philos. Jahrbuch. XI, 2.

Diels, H., Ueber die Gedichte des Empedokles, Sitzungsberichte der K. preuss. Akademie 1898, XXXI.

Domansky, B., Die Lehre des Nemesios über das Wesen der Seele, Diss. Münster.

Elbogen, J., Der Tract. de intell. emend. u. seine Stell. in d. Philos. Spinoza's, Diss. Breslau.

Eleutheropulos, A., Kants Rechtsphilosophie, Leipzig, Weber.

Epicteti dissertationes ab Arriano digestae rec. H. Schenkl, Leipzig, Teubner.

Fischer, K., Hegels Leben, Werke und Lehre, H. 1, Heidelberg, Winter.

Fromm, E., Das Kantbildniss der Gräfin Kayserling, Hamburg, Voss.

Glossner, M., Ein kritischer Anhänger Hegels in England, Jahrb. f. Philos. XII, 4.

Gomperz, Th., Beiträge zur Kritik und Erklärung griech. Schriftsteller, VI, Akad. Wien.

Hacks, J., Kants synthet. Urtheile a priori III, Progr. Kattowitz.

Hartmann, Fr., Grundriss der Lehren des Paracelsus, Leipzig, Friedrich.

Heinrich, E., Gedanken von Arthur Schopenhauer, Mülheim a. R., Bojel.

Hirschberg, J., Die Optik der alten Griechen, Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. XVI, 5/6.

Jacobs, D., Schopenhauers Verhältniss zum Theismus, Pantheismus und Atheismus, Zeitschr. für immanente Philos. III, 2.

Immisch, O., Ueber Theophrasts Charaktere, Philologus, Bd. 57, H. 2.

Katzer, Kants Bedeutung für den Protestantismus, Leipzig, Motz.

Klette, Th., Herrgott und Philelphus in Turin, Bonn, Röhrscheidt & Ebbecke.

Lind, P. von, Eine unsterbliche Entdeckung Kants, Leipzig, Haacke.

Lipps, G. F., Fechners Collectivmasslehre, Philos. Studien XIII, 4.

Maier, H., Die Bed. der Erkenntnisstheorie Kants für die Philos. d. Gegenwart, Kantstudien II, 4.

Maurenbrecher, M., Thomas von Aquino's Stellung zum Wirthschaftsleben s. Zeit, Leipzig, Weber.

Mekler und Campbell, Der Parmenides in der chronol. Reihe der plat. Schriften, Zeitschr. f. Philos. 112, 1.

Möbius, P. J., Ueber das Pathologische bei Goethe, Leipzig, Barth.

Nagy, A., Die philos. Abhandlungen al-Kindi's (Beitr. zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters von Baeumker u. v. Hertling), Münster, Aschendorff.

Nohle, C., Auswahl aus Platons Politeia, Halle, Waisenhaus.

Nolte, F., Sinnlichkeit u. Denken in Kants Terminologie, Progr. Northeim.

Pöhlmann, R., Die soc. Dichtungen der Griechen (Schluss), N. Jahrb. f. d. klass. Alterth. I, 3.

Pölzl, G., Die Beweise der Unsterblichkeit der Seele in Platons Phaedon, Progr. Marburg.

Richter, R., Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Philos. Studien XIV, 2.

Rolfes, E., Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquino u. Aristoteles, Köln, Bachem.

Rosenblüth, S., Der Seelenbegriff im alten Testament, Berner Studien zur Philos. u. ihrer Geschichte, Bd. X, herausg. von Ludwig Stein, Bern, Steiger & Co.

Rothenberger, Christian, Pestalozzi als Philosoph, ebenda Bd. XI.

Scala, R. v., Doxographische u. stoische Reste bei Ammianus Marcellinus, Festgabe für Büdinger, Insbruck, Wagner.

Schade, R., Kants Raumtheorie und die Physiologie, Diss. Königsberg.

Scheidemantel, H., Die Grundprobleme der Ethik Spinoza's, Leipzig, Haacke.

Schmidt, W., Baco's Theorie der Induction, Zeitschr. für Philos. 102, 1.

Schöler, H., Augustins Verhältniss zu Platon, Diss. Jena.

Schubert, R., Herbarts Didactik, Diss. Leipzig.

Seebach, E., Die Lehre von der bed. Unsterblichkeit in ihrer gesch. Entwicklung, Diss. Giessen.
Seitz, Leibnizens Monadensystem und der Determinismus, Philos. Jahrb. XI, 2.
Sommerlad, Fr., Aus dem Leben Ph. Mainländers, Zeitschr. f. Philos. 112, 1.
Stern, P., Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik. Leipzig, Voss.
Stirner, Max, Kleinere Schriften herausg. von Mackay, Berlin, Schuster & Löffler.
Susemihl, F., Neue platonische Forschungen. I, Gel. Greifswald, 1898.
— —, Beiträge zur alexandrinischen Litteraturgeschichte, Philologus. Bd.54, H.2.
Teichmüller, F., Grundbegriff u. Gebrauch von auctor und auctoritas II, Progr. Wittstock.
Tiktin, S., Lehre v. d. Tugenden u. Pflichten bei Philo (Diss. Bern), Frankfurt, Kaufmann.
Unruh, F., Der Begriff des Erhabenen seit Kant, Progr. Königsberg.
Vahlen, J., Hermeneutische Bemerkungen zu Aristoteles Poetik II, Akad. Berlin.
Voigt, J., Das Naturgefühl in der Litteratur der franz. Renaissance, Berlin, Ebering.
Vollnhals, W., Isocrates περὶ ἀντιδόσεως und Platons Apologie des Socrates, Progr. Bamberg.
Wendland, P., Zu Philo's Schrift de posteritate Caini, Philologus Bd. 54, H. 2.
— —, Zu Theophrasts Charakteren, ebenda Bd. 54, H. 1.
— —, Kritische u. exegetische Bemerkungen zu Philo II, Rhein. Mus. Bd. 53, H. 1.
Willareth, Die Lehre vom Uebel bei Leibniz u. Kant, Strassburg, Sartorius.
Wyneken, G. A., Hegels Kritik Kants, Greifswald, Abel.

B. Französische Litteratur.

Belot, G., Les principes de Sociologie de Spencer, Rev. philos. März 1898.
Binet, P., La morale de Descartes, Annales de philos. chrét., Mai.
Dupont, P., Houdar de la Motte, Paris, Hachette.
Herriot, E., Philon le Juif, Paris, Hachette.
Huit, Ch., Le Platonisme en France pendant la Renaissance XIII, Annales de philos. chrétienne, Febr./März 1898.
Kremtz, Ém., Essai sur l'esthétique de Descartes, Paris, Alcan.
Laveille, A., Un Lamennais inconnu, Paris, Perrin.
Legrand, Ph.-E., Étude sur Théocrite, Paris, Fontemoing.
Mercier, D., La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique, Rev. Néo-Scolastique V, 2, Mai, 1898.
Mill, Stuart J., Correspondance inédite avec d'Eichthal, Paris, Alcan.
Pillon, Année philosophique VII, Paris, Alcan.
Souchon, A., Les théories économiques dans la Grèce antique, Paris.
Wyzewa, Th. de, Pages choisies de Victor Cousin, Paris, Perrin.

C. Englische Litteratur.

Cutler, Anna, Al., The aesthetic factors in Kants Theory of Knowledge, Kantstudien II, 4.

Gibson, B., The Regulae of Descartes, Mind N. S. 26, 27.
Grant Allen, The Evolution of the Idea of God, London, Grant Richard.
Lowndes, M. E., Mich. de Montaigne, Cambridge, Univ. Press.
Sampson, G., The works of Berkeley II, London. Bell & Sons.
Schurman, J. G., The Genesis of the Critical Philosophy III, Philos. Rev. VII, 3.
Stirling, J. H., The Secret of Hegel, London, Simpkin, Marshall & Co.
Watson, J., The Metaphysic of Aristotle, III, Philos. Review, VII, 3.
Wilbur. Urban, The History of the Principle of sufficient Reason, Princeton.
Wilde, N., Mandevilles place in English Thought, Mind N. S. 26.
Vannel, A. M., Hegels Doctrine of the Will, New-York.

D. Italienische Litteratur.

Allievo, G., La psicologia di Herbert Spencer, Torino.
Ambrosi, L., La psicologia dell' immaginazione nella Storia della filosofia, Roma, Società Dante.
Groppali et Marchesini, Rob. Ardigò, Torino, Bocca.
Mortetani, La filosofia cabbalistica di Pico della Mirandola, Empoli Traversari.
Sergi, G., Le origine psicologiche del pessimismo Leopordiano, Roma, Forzani.

